

كلود ليڤي شتراوس

الفكر البري

ترجمة وتعليق
نظير جاهل



وه



الفكر البري

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الثالثة

1428 هـ – 2007 م

مجند المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - العمرا - شارع اميل احده - بناية سلام - ص.بم. 113/6311

تلفون 791123 (01) - تليفاكس 791124 (01) بيروت - لبنان

بريد الإلكتروني majdpub@terra.net.lb

ISBN 978-9953-463-56-8

كلود ليفي شتراوس

الفكر البري

ترجمة وتعليق

د. نظير جاهل

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع



هذا الكتاب ترجمة:

La Pensée sauvage

Par

Claude LEVI-STRAUSS

كلمة المترجم

﴿ إن هي الا أسماء سمّيتوها أنتم وآباؤكم ﴾
- قرآن كريم -

I

في هذا الكتاب يريد كلود ليفي ستراوس أن يدهش . فهنا يبدو مدار المعارف البشرية وقد انغلق على نفسه باللقاء السحر والعلم في لغة المعلوماتية الحديثة ثم في كتابة ستراوس نفسها التي تبدو مرآة لهذا الالتقاء الغريب فتمتزج الأشياء وتتطابق وتدور الرموز والكلمات في ابراج تحكي عن اتحاد « البدائي » « بالمعاصر » والانسان بالكون والذهن في المادة فيطرد الزمان وتتحول الاساطير والطقوس الى فضاء من التصنيفات المنطقية . ثم أن تقسيمات العلوم تنهار شيئاً فشيئاً لتبدو الاتنولوجيا وكأنما تجمع خبرات المجتمعات النيولتية واكتشافات المجتمعات الحديثة ، منجذبة إلى علوم الانسان والفيزياء موحدة اياها في لغة اللغات : المنطق .

من هنا تبدو كتابة ستراوس ذات أبعاد خاصة فهي لا تسعى إلى اقناع متدرج بقدر ما تعتمد على تولد القناعات بانجذاب الذهن إلى عالم النص ولغته .

غير أن هذا « الانجذاب الجميل » حين يتم ويحضر الذهن أمام ذاته يجد نفسه وقد خدع : فعندما تتحول جميع الأشياء إلى روابط منطقية يتحول المنطق إلى لا شيء أو إلى تحولات منفكة عن الكائنات التي تتحول :

يختزل ستراوس علم « البدائيين » الاحساسى وخبرهم (*) الى الأسطورة والسحر(**) ثم يختزل الأسطورة الى روابط الذهن روابط دوغما وجودات تترابط ،

(*) الخبير (بالضم) هو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة والتفتيش . (ورد في كتاب الاسفار لصدر الدين الشيرازي ج 7 ، ص 519 .

(**) ونحن لا نقول أن الأسطورة لا تعبر مطلقاً عن الخبير الا أنها ليست صورة مطابقة عنه لا تلحقها الغواشي أو التبدلات .

فتستوي الأشياء وتبدو حياة البدائيين مرآة مصقولة لا تحكي عن نفسها بل عن ذات الغرب وعلمه . الا أن الخدعة وقد تكون انخداعاً - لا تغيب الأشياء فقط بل انها تغيب الحاضر منها وتستحضر الغائب انها « سحر » ، لذلك لا يلتقط ستراوس علم البدائيين وخبرهم الا حين يتحول إلى سحر ويدخل منطقهم في أطر « الأسماء » الفارغة التي تجمد حركة الكون . فلنصغ اذن إلى « البدائيين » وراء الخطاب الانثروبولوجي ، فندرك حديث فطرتهم وهو مكنم عظمتهم ولنرَ مرايا سحرهم وكيف يدور أمرهم متجاذبين بين توحيد الموجودات وفراغ « الأسماء » .

يتلاشى « العلم الاحساسي » المبدع في سحر « الأسماء » الفارغة ؛ ذلك العلم الاحساسي أو « الذوق » الفطري الذي يستطيع أن يعاين توحيد الكائنات (*) دونما التفاضلي عن كثرتها وأن يلتقط علاقاتها معيّنات تمايزها دون أن يغفل تشخصها فينفذ من نسبها إلى أصلاتها فتظهر طرية شفافة مليئة بالرموز ثم يعبر من ماهياتها وأسائها إلى حركاتها فيرى وحدتها ومراتبها واشتدادها وضعفها .

يصبح الوجود رموزاً حين تصبح اللغة اشارات .

وفجأة يتلاشى الرمز في « الاسم » الفارغ . تنقطع سلاسل التصنيف التراتبي ويتولد منطقاً يحجبها : تتجمع الكائنات وكأنها منجذبة إلى فراغات الذهن فيولد الطوطم وكأنه كل ذهني يتحقق قسراً في الوجود(**) فتبدو الكائنات وكأنما لا تلتئم الا كأجزاء من كل . هذه الكليات الاسمية الناشئة هي الطوطمات (***) . انها تنذر بصنمية العالم وتجمد سيلان الموجودات . حينها ينفصم المقدس واللامقدس ، الشهادة والغيب الظاهر والباطن حيث تصبح لغة شعوذة تردد أسماء لا معاني لها(****) لا تحكي

(*) يبدع ستراوس في التقاط هذا الاتحاد واستخراج دقائقه من نصوص الرحالة ولكنه لا يستخدمه واقعياً في صياغة نظريته وهذا ما نحاول أن نبيّنه .

(**) فهي أنا تنبئ مقولة الطوطم من جديد وهي التي ينتقدها ستراوس بعنف ولكننا نتبناها بوصفها دلالة على غياب الأشياء في « الاسم » وظهور الكلي الذهني وكأنه في الواقع في حين يرفضها ستراوس شكلاً فيقع في لعبة حضور الكليات في الخارج (خارج الذهن) !

(***) على الرغم من أن ستراوس يكتشف أن الاسماء تقعد دلالتها حين تدخل في لغة باطنية منفكة عن الظاهر فانه لا يستفيد من هذا الأمر لتحليل المنطق « البدائي » بل انه يكتفي بتفسير لغوي بحت .

(****) كان بالامكان استخدام « أزلام » أو « أنصاب » بدل طوطم الا أننا حافظنا على هذا اللفظ الشائع والازلام : يشمل وسيلة من ثلاث أخشاب كتب عليها افعل / لا تفعل / أو لا شيء يسحبها المرء قبل أن يقرر والأنصاب هي الحجارة حيث كانت تدبح القرابين . . . والمعنى الستراوسي الموسع للطوطم قد تدل هذه الظواهر على نوع =

إلا عن انغلاق البشر ، ثم ينفك الكثير عن الواحد والأنواع عن المتنوع والعلاقة عن المتعلق . فهل يعود ذلك إلى أصل الأشياء وهل أن التبادل لا بد له من هذا التفسخ والانهيار ليصبح سنة أصلية في الذهن كما يراها ستراوس . . . هل تنشأ العلاقات بين البشر من انغلاق القبائل والطوائف ؟

وكيف يرى ستراوس في روابط الاساطير حين تؤخذ دون عناصرها صوراً لعلاقات الأشياء والبشر في حين أن الموجودات لا تتعلق الا بنفس وجودها وان الاختلاف كي يؤول إلى التعارف والتخاطب لا بد أن يكون درجة من توحد الكائنات الذي به تتنوع الأشياء وتتشخص الأنواع . . وتتكامل ؟

إن ستراوس لا يدرك لحظة انهيار الخبر في السحر والحياة في فراغ الأصنام أو « الأسماء » ، فيرى في انتهاء المنطق الاحساسى في الجزء والكل (عندما يتناول مثلاً المعامل الطومى في الفصل الخامس) اكتشافاً يأخذ على أسلافه - وخاصة « كونت » - العجز عن بلوغه . . .

*

ينتهي فكر الغرب في لقائه المتعثر مع فكر « البدائين » حيث يبدأ الاسلام رؤيته . ففيما يرى الأول في تجزئة الكائنات وتحولها إلى أسماء فارغة عقل اللغة ومكان توحد الكون والانسان يحض الثاني البشر على السفر من « الأسماء » والعبور الى باطن الموجودات ليكتمل الخبر بالمشاهدة وتظهر علاقات الكائنات ويكشف توحيدها عن تألقها المستقل .

*

فالعلم الاحساسى لا يكتمل في رموز المعلوماتية الحديثة بل برموز القرآن (*) . وهذا ما أود أن أبينه (*) . والخلاف ههنا مع ستراوس ليس حول أحقية الانتماء الى

= من « المنطق الطومى » . انظر الميزان في تفسير القرآن السيد الطباطبائي تفسير الآية 90 من سورة المائدة : ﴿ يا أيها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجسٌ من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ .

(*) ولا يمنع أن تكون المعلوماتية مفيدة في هذا اللقاء متى تناسبت أحكامها معه فتلك الرموز ليست الا أماكن أو اشارات الى الموجود فيها الرموز القرآنية تكثف مراتب الوجود وتلحظ وجودات الأشياء المتعددة فللفظ هنا معنيين ولا يتقابلان .

(*) غير أن هذه الكلمة هي جزء من دراسة مفصلة لم تنشر بعد فلذلك يظل العرض هنا أقرب إلى التلميح والاشارة .

الأصل بل حول الاصول نفسها، فنحن لا نحتاج للذهاب إلى « البدائيين » ولا ندعي أننا طوّم العالم الكلي .

فالبدائيون هم بدو في لغتنا يضجون في تاريخنا الذي لم يبدأ بتدميرهم وبتهم عن فطرتهم ، ان هجراتهم هي أهم أحداث تاريخنا(*) ، انهم الداخِل والمتقابل في الذاكرة وليسوا « الغرباء » انهم أهل الأنبياء ومحاورو القرآن وأعداء الاسلام وحاملو رايته ، انهم سلالات السلاطين حكام العصر ، وُمنى الغرب وأجداد الفقهاء . . . فكيف نراهم في البعيد دونما نتحسر على حالهم بعدما ذبحوا وأبَدوا وكادت حضارتهم تصبح في « سيرك » أميركا - تلك الواحة « البرية » التي يكتشف فيها ستراوس مثيلاً لثقافتهم - أو في مختبر عالم السلالات ، كيف لا نتحسر ولا نهتم بتجارهم بين الشرك والتوحيد بين الوثنية والفطرة . . . ونحن بين شفير السقوط في « سيرك » أميركي جديد وحلم تجدد البدايات . . .

II

والغرب بعد أن دمر « البدائيين » لا يبرزهم الا كمرآة تظهره وحيداً متفرداً ، وفي هذه الثنائية الخادعة يَغيب ما تبقى من حضارات فهي إما أن تشبه الذات فيكره الرحالة الباحث فيها أصله الأوروبي ويسقط عليها عقده ، واما أن تشبه الصورة فتتحول حينها اليها . . . ويرتاح .

وبين الذات والصورة ، بين المعلوماتية والسحر ، ينغلق في نظر ستراوس مدار المعارف البشرية . لتصبح كافة الحضارات « نيوليتية » أي اقرب إلى « البدائيين » . . . الا الاسلام.الاسلام هذه « المغالطة التاريخية » التي لا يتحملها كلود ليفي ستراوس :

« ما كان اليه مصير الغرب اليوم لو نجحت محاولة التوحيد بين العالم المتوسطي والهند . . . ، وترسخت ؟ فهل كان للمسيحية أو الاسلام وجود ؟ »
« وما كان يؤرقني خاصة هو حضور الاسلام . . . (**). »

أما نحن فعلى الرغم من اختلاف الرؤية لن ننسى أن ستراوس أتاح لنا فرص التعلم والحوار ولكن هل يسمح له هذا « الارق » بالحوار :

(*) وهذه الهجرات ليست وقوعهم في شرك حضارة الدولة القهرية كما يدعي البعض ولذلك بحث في مقام آخر .

(**) كلود ليفي ستراوس ، « المدارات الحزينة » ، 18-10 ، « Trites tropiques » ، ص 357 .

1954 : في القطار بين كاشمير وروالبندي يواجه استاذ علم الانسان والسلالات « مازقاً طفيفاً » : كانت امرأة مسلمة متربعة على فراشها وراء برقعها في مقطورة ضيقة تدير له ظهرها بعناد وتتحاشاه باستمرار . . . ولم يتحمل عالمنا الفرنسي الذي عكف على دراسة طقوس القبائل وعادات الشعوب « الغربية » « Exotiques » هذا المشهد ، ولم يخرج من « مازقه » الا بعد أن غير مقطوره ! (*) .

« مازق طفيف » يكشف مازق ستراوس العميق :

« ما كان يؤرقني خاصة هو وجود الاسلام . . . » .

« أي خطأ فادح كنت سأرتكبه من جراء هؤلاء المسلمين الذين يدعون أنهم مسيحيون وغربيون ويجعلون من شرقهم حدوداً بين العالمين ! ان العالمين أشد قرباً الواحد منهما إلى الآخر منه الى مغالطتهم التاريخية » .

الاسلام « مغالطة تاريخية » !

فلو أن حضارة الاغريق اتحدت بحضارة الهند لما كان الاسلام ظهر . هذا الاسلام الذي يهدد أوروبا قريباً منها شبيهاً لها ومختلفاً عنها في آن . . . فيما « البدائيون » أو ما تبقى منهم هم المختلف الجميل .

هكذا يريد ستراوس ان يحقق في الذهن لقاء لم يتحقق متعشراً في التاريخ مرتين :

لقاء الاسكندر بوثنية الهند .

ولقاء أوروبا الحديثة بقبائل أميركا الهندية .

لقاء ذهني غريب :

فبعد افناء البشر يرث الغرب منطقتهم . . . وفي المعلوماتية الحديثة يلتقي العلم السحر العتيق فيظهر الدين طارئاً في مدار الحضارات واختلالاً في تاريخ البشر . . . لتظهر قدرة أميركا على « التوحيد » : فهي تضع الهندي في السيرك وتستخدم فكره الرمزي في الدماغ الالكتروني :

انه لقاء ثقافي فريد !

الا أن هذا لا يهم : ويقولها ستراوس هذه المرة في « الانتروبولوجيا البنيوية »

(*) المرجع نفسه ، ص 355 .

(**) المرجع نفسه ، ص 357 .

وبجراً ، ان الانتروبولوجيا وليدة عصر من العنف عصر الاستعمار . . .

وكأنما هذا العصر قد انتهى !

وحين بحثت في « المدارات الحزينة » عن امكانية للحوار خارج هذا « اللقاء السعيد » بين الحضارات : وجدت أن ستراوس يرى المعبد البوذي وكأنه يشبه بعطره واصنامه بيوت البغاء فيرتاح وفي المسيحية مصيبة أوروبا التي قربتها من المصيبة الكبرى: الاسلام . ووجدت آراء في كل الأديان ولكنني لم أجد في اليهودية رأياً ظاهراً . . .

III

ذكر في السير ان رسول الله صلى الله عليه وآله عندما كان يتلو القرآن ليلاً كان أبو سفيان وصحبه يأتون خلصة يسترقون السمع فيستعذبون . فكيف يتجاوب القوم مع لغة الوحي على الرغم من عدائهم لو لم تطل ذاتهم وتهز أعماقهم . . . ثم انهم أحجموا وقالوا كما قال قوم من قبلهم ان هذا سحر مبين وقال الله سبحانه تعالى في كتابه : ﴿ أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون ﴾ فلماذا يسفه القوم الكلام فيردونه الى السحر وهم يعرفون السحر ولا يرفضونه لو لم يكن في البيان ما يسفه السحر ويمس الاحاسيس والفترة ؟ وماذا يبصر البدو عبر الكلام الا رموز الكون التي تنبض في خبرهم وأحاسيسهم ؟ !

لم يقتحم التوحيد عالم البدو قسراً ولا تجدي مماثلته بالعنف الغربي نفعاً ،

لم ير الاسلام في البدو آخرأ يدرس أو ذاتاً تعبد ، ولم يتولد في التاريخ الا حين خاض البدو صراعاً مع الذات فاستجابوا لخبرهم الفطري وتكاملوا بلغة الوحي : وما أخذه القرآن عليهم هو وقوعهم في الاسماء ﴿ إن هي الا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ﴾ (*) . وتخليهم عن « علمهم الاحساسي » واكتشاف وحدة الكون وتوحدهم بفطرهم الذي يقودهم الى الايمان بوحدانية الخالق عز وجل .

والم يكن اصطفاف الأوثان على الكعبة يرسم الكون كأجزاء في كل اسمي تحجب ظلمته نور الوجود الحق . فالجاهلية ليست انعدام الفكر بل انعكاس الذهن على ذاته والانفصال عن مسار الكون . . . انفصال طارئ على المجتمعات الغابرة

(*) سورة النجم ، 23 .

وأيضاً : ﴿ ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتوها أنتم وآباؤكم ﴾ يوسف / 40 .

وجود لا يلغي أحاسيسها وقابليتها للتواصل مع فطرتها .

ومن سبيل الاسلام السفر عبر لغة نحو وحدانية الله واتحاد الانسان والكون :

فالكون آيات واللغة رموزها . لغة متعالية لا تنبسط في الذهن كما هيأت فارغة تجزئ الأشياء وتغلق البشر ، تلاحظ أدق تفاصيل الحياة وتضبط الحدتي دوناً أن تجمد حركة الأشياء وتجوهرها . انها لا تطرد الزمن ولا تسيطر عليه - وما معنى أن تطرد المجتمعات آثار الزمان فتوازن أو تسيطر عليها وتستخدمها في دينامية التاريخ ؟ ... انه كلام لستراوس لا يعني لنا شيئاً -

لقد دمر القرآن باعجاز اللغة وتكثيف الرمز سحر « الأسماء » الفارغة ودخل قلوب « البدائيين » . وحرك فطرتهم وأعطى لخبرهم أبعاداً كونية .

وفي منطق العرفان اعاد المسلمون الكليات الى مسار منطق التوحيد (*) فعبروا بلغة تدمج الرمز والعلم عن توحد الذهن والانسان بالكون في وحدة مترتبة حية ، لا تختصرها هذه البنية الذهنية الفقيرة التي تتلاشى « النبوية » في فراغها :

فهنا « تبدو النفس بالقياس الى مدركاتها الحسية والخيالية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل » .

ويصبح منطق الكليات لحظة في المشاهدة : « فكذا يحتمل المثال النوري والصورة العقلية عند النفس وبالقياس الى ادراكاتها ، الكلية والابهام والعموم والاشتراك وغيرها من الصفات التي هي من نتائج ضعف الوجود ووهن المعقولة » (**).

هذه الرؤية العرفانية التي تجعل الانسان أرفع المخلوقات درجة من حيث قدرته على الابداع تصوره أيضاً متوحداً مع الكون ، فكما أن الكائنات موحدة في سلاسل مترتبة بحسب شدتها وضعفها فان النفس موحدة مع الكون لأنها تبعد ادراكاتها وتتصل بأشد الموجودات وجوداً فيتوحد « العقل بالمعقول » (***) « والحس » « بالمحسوس » .

(*) هذه النقطة التي نفضلها في الدراسة المذكورة تشير الى العلاقة بين الجزء والكل والواحد والكثير كما رآها العرفانيون .

(**) صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، ج 2 ص 287-289 .

(***) علينا هنا أن نشير الى أهمية قول سترأوس بهذا الاتحاد بعد هيغل على الرغم من المغالطات التي يقع فيها والتعسفات التي حاولنا توضيحها - أما بالنسبة لرأي هيغل فان مقارنته بالفكر العرفاني تتطلب بحثاً آخر ومقاماً آخر .

ولكن كيف يتم هذا الاتحاد؟ ان الإجابة العرفانية الوجودية لا شك مفاجئة وتقلب جميع المفاهيم : « فالذات العارية الجاهلة العامية . . . كيف تدرك صورة علمية والعين العمياء كيف تبصر وترى » فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » وإن ادركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلا حاجة الى صورة أخرى وإلا لكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور الى غير النهاية فكان المعقول والعاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف » . . . « والمحسوس محسوس بالفعل وإن قطع النظر عما سواه » (*) ، ففي الباطن وحين تصل الكائنات الى أعلى مراتب وجودها تنبض بالاحاسيس والادراكات

ومن أين تكون هذه النظرة اسقاطاً للثقافة على الطبيعة فتدخل في تفسير ستراوس الذي يلخص الدين بهذا الاسقاط :

فالكائنات هنا لا « تتأنسن » ولا « يطبع » الانسان كما في مفهوم ستراوس للسحر : لأن الوجود يبدو دققاً او سيلاً متصاعداً متراًباً متكرراً متوحداً في آن وهو لا يتحدّد بثنائية أصلية ليتوحد بالاسقاط .

وهيئات أن يكون هذا التوحد في العلم ضرباً من حلول الاشياء في الذهن أو الذهن في الاشياء : « فاذا ثبت وتحقق أن قيام (تلك) الصور الادراكية بالنفس بل بنحو آخر غيره (وهو أن النفس بالقياس الى مدركاتها الخيالية والحسية أشبه بالفاعل المبدع منها بالمحل القابل . . .) لم يلزم محذور أصلاً ولا حاجة الى القول بأن ما هو قائم بالنفس غير ما هو حاصل لها ، وهذا في المحسوسات ظاهرية كانت أم باطنية » .

كلام « ماورائي » نعم ، فكل المعاني « وراء » الألفاظ وما بهم هو أن لا تنفصل عنها . أما وراء الوجود فليس هناك شيء على الاطلاق فلا شأن لهذه النظرة بما ورائيات الفلسفة الغربية الهرمة التي تجمد عندها علم الانسان ولم تستطع الانتروبولوجيا أن تضيف اليها الا بعض التوابل « الغربية » Exotiques .

لحظة مضيئة من لحظات الفكر هي تلك التي يعبر عنها ستراوس في « الفكر البري » ، فهي تكشف جذور الأرق الذي لا يفارق الحدائث المحلية .

فهنا في مرآة الطوائف والقبائل والدعوة الى انغلاق البشر ينتقد الاسلام ويصبح

(*) الاسفار ، ج 4 ص 319 .

مماثلاً للغرب ، فبين انفتاح الاسلام وانغلاق القبائل والطوائف يختار الفكر الحديث « البدائية » « الأصيلة » والتناوب « المتوازن » ، ثم انه يرى الخلاص في الأفق الغربي فيرى الاسلام « طوائف » فينحاز الى الديمقراطية هذا « الطلسم » الجديد . . . أما فكر الغرب طوطم العالم الكلي فلم يزل يبحث عن التوحد مع « الآخر » بعد أن جعله آخرأ ليخفي العدم الذي يفكك الذات

فللعبه « الأسماء » مراهاها وللعودة الى النفس لا بد من تحطيم الصنم !

تصدير

هذا الكتاب يشكل كلاً متكاملًا ، بيد أن الاشكالات التي يتناولها وثيقة الصلة بتلك التي سبق أن عالجها معالجة سريعة في بحث سابق بعنوان « الطوطمية اليوم » (Le Totémisme Aujourd'hui, P.U.F., Paris 1962) ودونما أن نطلب من القارئ أن يرجع اليه لا بد من تنبيهه الى الرابط بين المؤلفين : إذ لا يخلو الأول من أن يكون مقدمة تاريخية ونقدية للثاني . لذلك فقد عفينا أنفسنا من العود هنا الى مقولات أو تحديدات أو أحداث مضت الاشارة اليها أو تم تحليل مضامينها .

إلا أن على القارئ أن يعي ، قبل أن يتصدى لهذا المؤلف ما نتظر منه : وهو أن يتثبت من استنتاجنا السلبي حول الطوطمية ، ذلك اننا بعد ان بينا العلة الكامنة وراء اوهام . علماء الاتنولوجيا الاقدمين شرعنا باكتشاف الجهة الأخرى من الطوطمية او ما يقابلها .

ولا يستدل ظنًا من افتتاح هذا الكتاب باسم موريس ميرلو بونتي Maurice Merleau-Ponty واختتامه بنقد مؤلف لسارتر اننا أردنا المقابلة بين الرجلين . إذ يعلم من عاشرنا هذه السنين الأخيرة ميرلو- بونتي وأنا انه من الطبيعي أن أقدم له هذا الكتاب حيث أعرض بحرية بعض الموضوعات التي درستها في Collège de France فلو ما زال على قيد الحياة لكان هذا الكتاب تعبيراً عن حوار بدأ عام 1930 عندما التقينا بحضور سيمون دي بوفوار Simone de Beauvoir خلال دورة اعدادية لـ Agrégation . وبما أن الموت قد غيَّبَه عَنَّا ، فإني أهدي اليه هذا الكتاب عربون وفاء ومحبة .

وإذا ما بدا لي ضرورياً أن أشدد على نقاط اختلافي مع سارتر وهي تتعلق بالأصول الفلسفية التي تؤسس الانتروبولوجيا فإني لم أعقد العزم على الخوض في هذا المجال إلا بعد قراءات عديدة لمؤلف خصصنا له المستمعون في Ecole

Pratique وأنا مجالس عديدة خلال العام 1960-1961 . وعسى أن لا يرى سارتر في هذا الجدل والحوار الذي تَوَجَّ كل هذه الجهود الا مواضع التقدير والاحترام .

وإني أوجه هنا شكري العميق لزميلي السيد Jaques Bertin مدير الدراسات في Ecole Pratique.. الذي ساهم باعداد بعض اللوحات البيانية في مختبره .
والسيدين M.M. Chiva و J. Pouillon الذين ساهما بتسجيلهما محاضراتي بتذكيري ببعض الأفكار المرتجلة ، والسيدة Edna Lemay التي أمنت الطباعة . الأنسة Nicole Belmont التي ساعدتني في جمع الوثائق وثبت المراجع ، وزوجتي التي أعانتني على إعادة قراءة النص وتصحيح النسخ .

ليس لأحد في العالم أن يسبر المسائل من جميع جوانبها كما للمتوحشين
والفلاحين وأهل الأمصار ؛ فهم اذا ما انتقلوا من الفكر الى الفعل ترى الأشياء وقد
اكتملت .

بلزأك

الفصل الأول

العلم الاحساسي أو الخبر (*)

لقد استفاض البعض بالاستشهاد او التنسّر بتلك اللغات حيث تغيب المفردات التي تعبر عن مفاهيم على نحو «شجرة» أو «حيوان» على الرغم من احتوائها جميع الكلمات اللازمة لجرد الأنواع والأصناف وتفصيلها. إلا أن الذين لجأوا الى هذه الحالات ليسندوا بها قولهم بقصور « البدائين » عن التفكّر بالمجردات ، أسقطوا أمثلة أخرى تبين أن وفرة الكلمات المجردة ليست حكراً على لغات الشعوب المتحضرة . فإننا نجد أن لغة « الشينوك » « Chinook » - لغة شمال - غرب أميركا الشمالية - تستخدم كلمات مجردة للدلالة على العديد من خصائص الكائنات والأشياء وأوصافها . وهذه الطريقة يقول « بواس » « Boas » . تتردد في هذه اللغة أكثر مما تتردد في أية لغة أخرى أعرفها فالجملة : « الرجل الشرير قتل الولد المسكين » تصبح في « الشينوك » : « شر الرجل قتل مسكنة الولد » . والقول بأن امرأة تستخدم سلة صغيرة جداً يصبح : تضع المرأة جذور « عشبه القوى » في صُغُرِ سلة مطعّمة بالصدف .

وتزودنا قواعد النحو والبيان في جميع اللغات بالوسائل الكفيلة بسد الحاجة الى المفردات . فالاحتجاج الأنف الذكر لا يخلو من إدعاء مغرض ، ذلك أن هناك من أورد أيضاً حالات معاكسة حيث تغلب المفردات الشديدة العمومية على التسميات الخصوصية . مؤكداً بدوره قصور المتوحشين وبلادة ذهنهم .

« لا يمتلك الهندي أسماء إلا لأنواع الحيوانات الضارة أو النافعة وهو يصنف الأنواع الأخرى دوغماً تعيين أو تبويب على نحو طير . أعشاب رديئة . . « Krause (p. 104) .

ويذهب مراقب آخر أقرب عهداً من كروس الى الاعتقاد بأن « المحلي » لا يسمي أو يدرك إلا ما يمس حاجاته : « لم أزل أذكر أصدقائي من « جزر التركيز ،

(*) راجع كلمة المترجم .

وهم يواجهون بضحكاتهم الصاخبة اهتمام عالم النباتات ، المساهم في حملتنا عام 1921 ، « بالأعشاب الرديئة » [التي لا اسم لها : « لا فائدة منها »] وكذلك اصراره على البحث عن أسائها - وهم لا يرون في هذا الاهتمام إلا مجرد حماقة - (. . .) (Handy et Pukui p. 119 n. 21) .

أما « هاندي » فيقارن هذه اللامبالاة بعدم اكتراث العالم المعاصر بالظواهر التي لا تدخل مباشرة في ميدانه ، وحين تشدد مساعدته ، وهي من السكان الأصليين ، على أن الأشياء من حيوان أو نبات أو جماد لا تسمى في جزر هاواي Hawaii (أو تشخص) - الا متى كانت مستخدمة فعلاً ؛ لا تنسى أن تضيف : « من هذه الناحية أو تلك » . ثم انها تدقق في القول : « ولئن ظلت أنواع لا متناهية من الكائنات الحية في البحار والغابات أو من الامارات والظواهر الجوية والبرية دون أسماء » فلكونها لا تعتبر « نافعة . . . أو قابلة للاستعمال » .

ولنلاحظ منذ الآن أن التعبيرين مستعمل ونافع لا يتعادلان ، اذ يقع الأول في حقل الممارسة فيما يقع الثاني في الحقل النظري . وقد يثبت ما تبقى من النص هذا الرأي بارزاً الجانب الثاني حاجباً الأول : « كانت الحياة تلك التجربة التي تحمل دلالة محددة وسديدة . . . » (id, p. 119) .

والواقع أن الفصل الادراكي أو القطع التصوري يتبدل من لغة إلى أخرى . أما استخدام المفردات المتفاوتة من حيث تجريدتها فلا يرتبط ، كما أشار اليه جيداً في القرن الثامن عشر ، محرر مقالة « اسم » في « الانسيكلوبديا » ، بتفاوت في الملكات الذهنية بل في مصالح الجماعات داخل المجتمع وبدرجة الحاجة الى تفصيلها والخوض في دقائقها : « اصعد الى المرصد فتستحيل النجمة أكثر من نجمة انها نجمة B من برج الجدي أو كما من الظلمان أو ح من الدب الكبير . . . أو ادخل ميدان السباق فهنا لكل فرس اسمها الومضاء الهيجاء » .

ونضيف : أنه لو أخذنا الملاحظة التي مضت حول اللغات البدائية من حيث حرفية معناها فلن يصح القول بخلوها من الأفكار العامة فليست الكلمات : سنديان ، زان ، وسندر . . . أقل تجريداً من كلمة شجرة . ولو احتوت لغة من اثنين على هذا المفرد الأخير وخلت الأخرى منها واحتوت على عشرات أو مئات من

المحمولات على الأنواع أو الأصناف لكانت الأولى هي الأغنى من حيث امتلاكها للمفاهيم .

وقد يصح هذا القول نفسه أيضاً في لغات الحِرَف ، إذ يدل توالد المفاهيم وانشعابها على اشتداد التنبه لخصائص الواقع وتعاطف الاهتمام بالتمايزات .

وقد يكون هذا النزوع الى العلم الاحساسى - وقد نقول بالذوق(*) - أكثر خصائص فكر اولئك - الذين درجنا على تسميتهم - البدائيين ، إهمالاً . وهذا النزوع نحو الملموس وان كان نادراً ما يكون توجهاً نحو وقائع تقترب من دائرة اهتمام العلم المعاصر يبقى انه يستدعي طرائق ذهنية ومناهج معاينة ، قريبة من مناهج العلم أو مماثلة له ، إذ يصبح الكون في كلتي الحالين موضوعاً للتفكر وذلك من حيث انه على الأقل وسيلة لاشباع الحاجات .

لكل حضارة أن تبالغ في تقديرها لتوجهها الموضوعى في شؤون التفكير ومداراته وفي هذه المبالغة اشارة الى كون . هذه النزعة لا تغيب أبداً . وعندما نقول بأن « المتوحش » من البشر مسير حصرأ بحاجاته العضوية أو الاقتصادية فإننا لا نتيقن انه يأخذ علينا الأمر نفسه ظاناً أننا نفتقر الى توازن يؤمنه له انشداده الى المعرفة وتوقه اليها :

« كان استخدام أهل هاواي المحليون لما يتوفر لديهم من الموارد الطبيعية شبه كامل ، أي أنه يفوق تماماً الاستخدام التجاري في العصر الحاضر وهو يقوم على استغلال دون هوادة لبضع أصناف من المنتجات فيدمر غالباً أو يزدري كل ما تبقى منها » . (Handy et Pukui , p. 213) .

ونحن لا نشك في أن الزراعة التجارية شيء . وعلم عالم النبات شيء آخر . . . إلا أن الارستقراطية القديمة في هاواي عندما تتجاهل العلم ولا تأخذ الا بالتجارة تكرر ، عاكسة في إطار الثقافة المحلية ، بعد أن قلبه لمصلحتها ، ذلك الخطأ الذي ارتكبه « مالفينوسكي » حين ادعى ان اهتمام البدائيين بالأعشاب والحيوانات الطوطمية لم يكن إلا بفعل الجوع الذي يسبب الألم في معدتهم .

(*) المترجم

لا تحيد ملاحظة تسمان Tessmann حول « فانغ » الغابون Fang du Gabon حيث يقول « تلك الدقة التي يدركون منها الاختلافات الطفيفة بين أنواع الجنس الواحد » عن تلك التي يبدوها المؤلفان المذكوران سابقاً حول بعض الأحوال في « أوقيانيا »: « يستطيع السكان المحليون بفضل ملكاتهم المرهفة تعيين الخصائص الجنسية لكافة الأنواع الحية من الدواب والأسماك بدقة واحكام وهم يضبطون تغيرات في غاية الدقة تطراً عادة على العوامل الطبيعية كالرياح والضوء وتلاوين الرؤية وتجاويد الموج وتكسراته والتيارات البحرية والجوية » .

وتفترض عادة مضغ التنبول عند « الهانونوو » « Hanunoo » في الفيليبين العلم بأربعة أصناف من « جوز العَوفل » (النخل الهندي) وثمانية مستحضرات بديلة وبخمس أصناف من التنبول وبخمس مستحضرات بديلة :

« تتطلب مجمل نشاطات الهانونونوو Hanunoo تقريباً ألفة حميمة مع تصانيف النباتات المحلية Flore ومعرفة دقيقة بالتصنيفات النباتية . وعلى العكس من الرأي القائل بأن المجتمعات ذات الاقتصاد الكفائي لا تستخدم سوى جزءاً ضئيلاً من تصانيف النباتات المحلية نرى أن 93% من هذه الأخيرة لا تزال مستخدمة وهذا ما ينطبق أيضاً على أصناف الحيوان :

« يوزع الهانونونوو Hanunoo الأشكال المحلية للحيوانات على 75 فئة إذ يميزون ما يقارب 12 صنفاً من الأفاعي و60 صنفاً من الأسماك بالإضافة الى دزينة من القشريات البحرية والنهرية وما يقارب من أنواع العنكبوت والدخداخيات (الحيوانات الكثيرة الأرجل) . . . وقد جمعوا آلاف أنواع الحشرات بمئة وثمانية فئات تحمل ألقاباً منها 13 للنمل والديدان . . وهم يعيّنون أكثر من 60 صنفاً من الرخويات البحرية وأكثر من 25 من الرخويات البرية والنهرية » و4 أصناف من العلق ، أي ما مجموعه 461 من أصناف الحيوانات التي يحصونها « . - p.p. 67 (id. 70) .

ويقول أحد علماء الأحياء في جماعة من البيغمة Pygmées في الفيليبين « تكمن إحدى مميزات « النيفريّتو » « الزنوج » نسبة لجيرانهم من مسيحي السهل في معرفتهم التي لا تنضب بممالك النبات والحيوان ولا تستتبع هذه المعرفة تخصيص هوية عدد هائل من النباتات والشديات والطيور والحشرات فحسب بل معرفة

بعادات وتقاليد كل نوع من أنواعها .

« فالنيغريتو مستغرق في بيئته والأهم من ذلك انه يدرس دون توقف كل ما يحيط به . وغالباً ما رأيت أحد « النيغريتو » وهو يتذوق الثمر أو يشم الأوراق أو يكسر جذعاً ويتفحصه ، أو معائناً السكنى وهو لن يصرح بمعرفته أو جهله بهذه النبتة أو تلك الا بعد أن تتوفر لديه كل هذه المعطيات التي تدخل في حكمه على الأشياء ويتابع هذا المؤلف بعد أن يبين كيف يهتم « السكان الأصليون » أيضاً بالنباتات التي لا ترد نفعاً مباشراً عليهم ، لما لها من علاقة ذات دلالة بالحيوانات ، فيقول :

« تعطي مناظرات البيغمه Pygmées حول عادات الخفاش مثلاً بالغ الدلالة ، لما لديهم من دقة في المعاينة وإدراك للعلاقات بين الحياة النباتية والحياة الحيوانية . « فالتيديدان » « Tididin » (*) يعيش وسط أوراق النخيل اليابسة و « التيكيديك » « Tikidik » (*) تحت أوراق الموز البرّي والليتليت Litlit (*) بين قصب الخيزران والكولونبوى Kolumbo'y في جوف جذوع الاشجار والكونانابا Konanabà في الأدغال الخ . . . » .

« وهكذا يُلمّ الزنجي بيناتوبو Negrito Pinatubo بأطوار 15 صنفاً من الخفاش وهو يميز بين عاداتها . والأحقّ بالقول بأن تصنيفهم لأنواع الخفاش يرتكز على المتشابهات والمتقابلات من الخصائص الطبيعية كما هو الحال في تصنيفهم للحشرات والطيور والثدييات والأسماك والنباتات » .

وإن الرجال جميعهم أو جلّهم يعددون بسهولة فائقة الأسماء المخصصة والوصفية العائدة لـ 450 نبتة ولـ 75 طيراً ولجميع الأفاعي والأسماك والحشرات والثدييات تقريباً وحتى لـ 20 صنفاً من أصناف النمل وإن علم الأحياء عند « المانانام بال » « Mananâm bal » وهم سحرة - أطباء يزاولون الطبابة بالأعشاب فمدّهم حقاً . (R.B., Fox, p.p. 187- 188) .

وها هنا ما كتب حول جماعة متخلفة من سكان « جزر الريبوكيو » « Iles » : Ryukyu»

« حتى أن طفلاً يتوصل غالباً الى تعيين نوع الشجرة بمجرد رؤية قطعة صغيرة

(*) حسب لفظ البيغمه المحلي

من أخشابها ، وهو ، إضافة الى ذلك يحدد جنسها وفق الافكار التي يتداولها قومه حول جنس النباتات ، وبمجرد معاينته لشكل الخشب والقشرة أو الراتحة والصلابة وبعض المميزات المماثلة . وتعرف العشرات والعشرات من الأسماك والأصناف بأسماء متمايزة ، وتحدد بخصائصها وعاداتها ، وتعيين الاختلافات التناسلية داخل كل فئة من فئاتها . (Smith p. 150) .

لم يستنفد الهنود « كواهويلا » « Coahuila » الموارد الطبيعية التي توفرها منطقة من صحراء كاليفورنيا الجنوبية حيث لا تستطيع اليوم بضع عائلات من البيض الاستمرار في الحياة . لقد كانوا آلافاً وعرفوا حياة الوفرة . (والسبب في ذلك) انهم أهل منطقة مقفرة في كاليفورنيا الجنوبية حيث تعيش بضعة عائلات نادرة من السكان البيض تستطيع الاستمرار اليوم ، لم يكن الهنود « الكواهويلا » « Coahuila » وهم آلاف ليستنفدوا الموارد الطبيعية . لقد كانت حياتهم رغيدة ، كونهم تعرفوا في هذا البلد الذي يبدو قاحلاً ، على ما لا يقل عن 60 نبتة غذائية و 28 نبتة ذات خصائص مخدرة ومهيجية أو طيبة (Barrows) . وإن دليلاً واحداً من (شعب) « السمينول » « Séminole » يتعرف الى 250 نوعاً من النبات (Sturtevant) ولقد أجري تعداد لـ 350 نبتة من النباتات التي يعرفها الهنود « الهوبي » « Hopi » ، وأكثر من 500 نبتة عند « النافاهو » « Navaho » . أما المفردات الخاصة بالنباتات التي يستخدمها « السوبانون » « Subanon » الذين يعيشون في جنوب الفيليبين فهي تفوق بكثير الألف مصطلح (Frak) فيما تقارب المفردات الخاصة « بالهانونو » « Hanunoo » الالفين . ولقد نشر سيلانس M. « Sillans » ، من خلال تعاونه مع دليل « غابوني » مرجعاً سلالياً - نباتياً تَضَمَّن حوالي الـ 8000 مصطلحاً موزعة على عدة لغات أو لهجات عائدة لـ 12 أو 13 قبيلة متاخمة . (ولكر و سيلانس Walker et Silans) .

ويبدو أخيراً أن النتائج التي توصل اليها « غريول » « Griaule » ومساعدوه في السودان - وهي لم تنشر بعد - لن تكون أقل إدهاشاً للقارىء .

ولقد أدهش الباحثون حقاً بهذه الألفة المتناهية بين الانسان والبيئة البيولوجية وبالعارف المرتبطة بها ، وقد رأوا أنها اشارات الى اهتمامات ومواقف تميز السكان الأصليين عن زائريهم من البيض .

«ها هنا (عند الهنود « تيوا » «Tewa» في المكسيك الجديدة) نلاحظ أبسط الاختلافات وأدقها . . فلكل نوع من الصنوبريات في هذه المنطقة اسم خاص ، على الرغم من أن الاختلافات في هذه الحالة لا تظهر بوضوح ولا تتراءى لشخص غير متمرس من البيض . . . اننا نستطيع حقاً أن نترجم بحثاً في علم الأحياء عن (لغة) التيوا «Tewa» . (Robbin Havoungtonet Freire- Marreco p.p.9,12)

تصارعنا أ - « سميث بووين » «E. Smith Bowen» بأسلوب هو أقرب للبوح منه الى القصة ، بالارتباك الذي سيطر عليها منذ وصولها الى قبيلة افريقية وبعدها طلبت ان تتعلم لغة أهلها . إذ وجد أدلاءها انه من الطبيعي أن يبدأوا في هذه المرحلة الاعدادية بجمع نماذج مختلفة من النباتات وعرضها عليها بأسمائها . فقد كانت باحثتنا عاجزة عن التمييز فيما بينها لا لأنها غريبة مستهجنة بل لأنها هي لم تكن قد اهتمت أبداً من قبل بهذا العالم النباتي وبأنواعه وتلاوينها الغنية ، فيما يعتبر « المحليون » ان مثل هذا الاهتمام أو الفضول من الأمور المكتسبة أصلاً .

« هؤلاء مزارعون يهتمون بالنباتات يتألفون معها تألفهم مع الناس . أما أنا فلم يسبق لي أن عشت في مزرعة ولست أكيدة أن بإمكانني التمييز بين « البغونية » و« الدهلية » و« التبغية » . فالنباتات مثل المعادلات تحون الناظر اليها فتبدو مختلفة حين تكون متشابهة والعكس بالعكس . وهكذا تختلط علي الأمور في عالم النباتات كما في عالم الرياضيات . وها اني أجد نفسي للمرة الأولى وسط جماعة حيث الأولاد يتفوقون علي في مجال الرياضيات وهم في العاشرة من عمرهم ، ولكن أجدني في مكان تحمل فيه النباتات البرية والجوية اسماء مختلفة ووسط رجال ونساء وأولاد يعرف كل فرد منهم المئات من أنواعها . . . وهم لا يريدون أبداً أن يصدقوا اني عاجزة رغم ارادتي عن بلوغ نفس درجتهم من المعرفة » . (Smith Bowen, p. . 22)

أما ردود فعل أخصائي آخر ، أنجز « دراسة بيانية مفردة » «Manographie» حيث يصف 300 صنفاً أو نوعاً من النباتات الطبية أو السامة التي تستخدمها بعض الشعوب في روديسيا الشمالية ، فهي مختلفة تماماً :

« لقد دهشت دائماً بسرعة استجابة أهل « بلوفال » «Balovale» والمناطق

المجاورة للحديث عن أدويتهم ومستحضراتهم السامة . فهل غرهم اهتمامي بطرقهم أو انهم رأوا في محادثتنا نوعاً من تبادل المعلومات في إطار الزمالة أم أرادوا استعراض معارفهم ؟ مهما يكن السبب فإنهم لم ينتظروا أبداً رجائي لهم . وإني أذكر هذا المعجوز الشيطان من عجائز « لوشازي » « Luchazi » الذي كان يجلب اغماراً من الأوراق اليابسة والجذور والجذوع ليعلمني طرق استخدامها . هل كان « عطاراً » أم ساحراً ؟ لم أستطع حلّ اللغز ولكني أقول الآن بحسرة اني لن أمتلك أبداً علمه بالنفس الافريقية أو مهارته في معالجة قومه . فلو أضفت خبرتي الطبية الى مواهبه لحصلنا على « مزاج » في غاية الافادة » (Gilgu p. 20) .

وها هو « كونكلن » « Conklin » يصور لنا من خلال مقاطع من دفاتر سفره التعارف الحميم بين الانسان وبيئته الذي يفاجيء « الانسان المحلي » به دائماً عالم السلالات :

« توجهنا تحت رذاذ من المطر « لانغبا » « Langba » وأنا من « بارينا » « Parina » نحو « بينلي » « Binli » الى « أراسأس » « Arasaas » وطلب مني « لانغبا » ان أقطع عدة صفائح من قشرة شجرة الانابلا كيلالا (بقياس 10 × 50 سم) لدرء العلق ، . . . وهكذا عندما فركنا ركبنا وأرجلنا بالقشر المبلل بالمطر ظليت برغوة حمراء فاهية كانت من أنجع المبيدات ! وفي الطريق قرب « ايبود » « Aypud » توقف « لانغبا » « Langba » فجأة ، ثم غرز عصاه في الحافة واستأصل عشب صغيرة « تواع كوغدن بولدلد » « Tawag Kûgun Buladlad » ، وقال لي انها تصلح طعماً للخنزير البري . وتوقف بعد لحظات ثانية وكنا قد أسرعنا المسير لئنتزع سحلبية صغيرة (يصعب اكتشافها تحت الأعشاب الغضة) وتسمى « ليام ليام » « Liyamliyam » وهي نبتة تستخدم « كحرز » سحري لطرد الحشرات من طفيليات (الزرع) وحرص « لانغبا » « Langba » على أن يضع أوراقاً ضافرة من النخيل لكي لا يفسد الكلس (أبوك apug) قطانه ، وقد أتى بهذا الكلس ليقايض به أهل « بينلي » « Binli » على بعض المضغات من التوابل .

وبعد حوار حول فضائل كل نوع من أنواع الفلفل حصل لانغبا Langba على الاذن بقطع فسل من البطاطا الحلوة وهي تنتمي الى فصيلتين مختلفتين (كموتي ايناسوانغ وكموتي لوباو Kamuti inaswang et kamutilupaw) وقطعنا 25 فسلة (يبلغ طولها نحو 75 سم) من كل نوع وهي ذات جذوع صلبة الأطراف ، ثم

دثرناها بعناية بأوراق خضراء يانعة لتحفظ برطوبتها حتى عودتنا الى منزل « لانغا » وفي الطريق أخذنا غمضغ نوعاً من قصب السكر (Tubu minama) وتوقفنا برهة لالتقاط ثمر جوز الهند (Bunga بونكا) عن الأرض وأخرى لقطف ثمار تشبه توت العليق من أدغال تسمى « بوغني » « Bugnay ». وبلغنا « الماراريم » « Le Mararim » قبيل العصر .

وتبادلنا الحديث معظم وقتنا طوال المسيرة حول المتغيرات التي طرأت على نباتات المنطقة خلال السنوات العشرة الأخيرة » . (Conklin pp. 15-17) .

وتشمل هذه المعرفة أيضاً ، من خلال المفردات التي تمتلكها ، ميدان المفورفولوجيا إذ تستخدم لغة « التيوا » « Tewa » مثلاً مصطلحات متميزة للتعبير عن كل قسم تقريباً من جسم الطير والثدييات . . و 40 مصطلحاً لوصف أشكال أوراق الأشجار و 15 مصطلحاً لتسمية أجزاء نسيبة الذرة .

ويستخدم « الهانونو » « Hanunóo » أكثر من 150 مصطلحاً للفئات التي تحدد هوية النباتات « وهم يستعرضون فيما بينهم مئات السمات التي تميزها وهي غالباً ما تدل على خصائص مميزة طبيعية أو غذائية » (Conklin p. 97) .

وقد أحصى البعض عند « البيناتوبو » « Pinatubo » 600 نبتة موصوفة وهم لم يتوصلوا فقط الى معرفة خرافية بهذه النباتات وطرق استعمالها بل هم يستخدمون 100 مصطلحاً ليصفوا أجزاءها وسماتها المميزة » . (R.B. Fox, p. 179) .

وواضح أنه لا يمكن رد مثل هذه المعرفة التي تتعاضم بانتظام الى مجرد المنفعة العملية . . . ، فبعد الاشارة الى المعرفة الغنية والدقيقة بالحيوان والنبات التي توصل اليها الهنود في شمال شرق الولايات المتحدة وكندا وهم : [« المونتاغني » « Montagnais » و « ناسكابسي » « Naskapi » و « الميكماك » « Micmac » و « الماليسيت » « Malecite » و « البينوبسكوت » « Penobscot »] .

يتابع هذا العالم الاتنولوجي الذي كان أوسع من تعمق في دراسة هذه الشعوب :

لم نفاجأ بهذه المعرفة التي تتناول طبائع الطرائد الكبيرة وهي مصدر الغذاء والمواد الأولية للصناعة المحلية . . . فلا يتعجب المرء إذا ما رأى الصياد المنتمي الى جماعة « بينوبسكوت » « Penobscot de Maime » شديد المعرفة بالايال الكندية

Original ملماً بطبائعها وعاداتها وأكثر اطلاعاً من أفضل علماء الحيوان خيرةً .

ولكننا عندما نقيّم جيداً اهتمام الهنود في معاينة وتنظيم الوقائع العلمية المتعلقة بأشكال الحياة الحيوانية الدنيا لا يمكننا الا التعبير عن شيء من الدهشة » .

فليس للزواحف أي مردود اقتصادي بالنسبة للهنود ، فهم لا يستهلكون لحم الافاعي أو الضفدعيات ولا يستخدمون أي جزء من رفاتها إلا في حالات نادرة اي في التعاويذ التي ترد المرض والسحر » . (Speck I, p. 273) .

ومع ذلك فانهم قد أنشأوا كما يبين لنا « سبيك » « Speck » علماً حقيقياً خاصاً بالزواحف ، ووضعوا مصطلحات محددة لكل نوع منها وحددوا انواعها وأصنافها وتظهر المستحضرات الطبيعية التي تستعملها شعوب « سيريا » في الأغراض الطبية وذلك من حيث التحديدات الدقيقة والقيم المتمايزة التي تعطى لكل منها ما لدى أهل التدقيق من المعايين والمنظرين في هذه الجماعات من مهارة واهتمام ودقة في التنبه الى التفاصيل والانشغال بالتمايزات :

عنكبوت وديدان بيضاء متهدلة (اياكوت ايتسلمان Iakoute et Stelmène (*) (لأمراض العقم) شحم الخنافس السوداء (أوسيت Ossète رُهاب الماء) صراصير معموسة ، مرارة الدجاج (روس السورغوت Russes de Sourgout ، للدمل والفتق) ، ديدان حمراء منقوعة (أياكوت ، داء المفاصل) ، مرارة الزنجور (بوريات Bouriate أمراض العين) ، سمكة البيوضة النهرية والاربيان الذي يبتلع حياً (روس سبيرييا Russes de Sibérie للصرع ولجميع الأمراض) الملامسة بمنقار عصفور الشرشق « أبو المنقار » ، ودم الشرشق ، تنشق مسحوق الشرشق المحنط ، ابتلاع بيض عصفور الكوكشا Koukcha (اياكوت Iakoute معالجة ألم الضرس ، التهاب العقد السليّ ، أمراض الخيل ، السل) دم الجمل ، عرق الحصان (أوايروت Oirote الفتىء والثؤلول) مرق الحمام (بوريات Bouriate ، للسعال) مسحوق قوائم عصفور « التيليفوس » « Tilégous » المطحونة (كازاك Kazak عضه الكلب المصاب بداء الكلب) خفاش مشنوق ومجفف (روس الالتيا Russes de l'Altai ، للحرارة) تقطير ماء من ثلجة

(*) أسماء شعوب سييرية (المترجم) .

موضوعة في عش عصفور ريميز Remiz (أويروت ، أمراض العين) .

ويجد « البوريات » (Bouriates) لوحدهم في الدب فقط 7 منافع طبية مختلفة في لحمه 5 في دمه 9 في دهنه و12 في نخاعه و17 في صفرائه و2 في شعره ويستخدم « الكالار » «Kalar» روث الدب المتحجر الذي يجمعونه أواخر موسم الشتاء لعلاج الامساك (Zelienine p.p. 47- 59) .

وكذلك نجد في دراسة « للوب » «Loeb» قائمة لا تقل غنى تتعلق بقبيلة افريقية .

ونستدل من هذه الامثلة التي باستطاعتنا ان نختارها من اية منطقة من العالم ان العلم بانواع الحيوان والنبات لا يعود لكونها نافعة بل ان الحكم بمنفعتها او اهميتها يقوم على العلم بها .

وان اعترض البعض بان ليس لهذا العلم فعالية عملية ، نقول : هذا ما نقصده بالضبط .

اي ان هذا العلم لا يقع في المستوى العملي . انه يرد على متطلبات ذهنية قبل او بدل ان يكون اشباعاً للحاجات .

فالمسألة الحقيقية ليست ان نعرف اذا كان اللمس بمنقار « ذي المنقار » يشفي آلام الضرس ولكن اذا ما كان ممكناً من زاوية معينة ان يزواج المرء بين منقار العصفور (ذي المنقار) وضرس الانسان ، (وهي مطابقة عامة لا تشكل الوصفة الطبية الا احدى تطبيقاتها المفترضة) مضافاً من خلال حمل هذه الفئات على الاشياء والكائنات بدايات نظام الى الكون .

ذلك ان لأي ترتيب ومهما تكن ماهيته افضلية على غياب الترتيب ، ولنستمع في هذا المجال الى عالم حديث من علماء التصنيف :

يتحمل العلماء الشك والفشل ، اذ لا بد لهم من ان يتحملوا ، الا ان الفوضى هي الامر الوحيد الذي لا يمكنهم التساهل فيه .

ولئن كان للعلم هدف شامل فالدفع بالادراك السديمي الذي بدأ في المراتب

الدنيا واللاوعي على الأرجح مع بدايات الحياة نفسها ، الى اعلى مراتب الضبط والوعي . وقد نتساءل احياناً اذا ما كان نموذج التنظيم الذي تمت صياغته من خصائص الظواهر في الخارج ام حيلة من صنع العالم . سؤال لا يزال يطرح نفسه في مجال تصنيف الحيوان . . . الا ان المسكّمة الاصولية التي ينطلق منها العالم تقول بانتظام الطبيعة نفسها . . . ولا يتعدى العلم في جانبه النظري كونه عملية تنظيم وان صح القول بان علم التصنيف هو تنظيم من هذا النوع لاصبحت الكلمتان : منتظم ، وعلم نظري ، من المترادفات . (Simpson p. 5) .

والحال ان وجوب الانتظام هذا هو قاعدة الفكر الذي نسميه بدائياً ، ولكن من حيث انه اصول يتركز اليها الفكر ، اي فكر ؛ وذلك لأننا نصل انطلاقاً من الخصائص المشتركة وبطريقة اسهل ، الى ادراك اشكال من الفكر تبدو غريبة جداً بالنسبة لنا .

« لكل شيء مقدس موضعه » . ذلك قول احد المفكرين البدائيين (Fletcher 2, P34) ، وفيه ملاحظة ثاقبة ، اذ الا يمكننا القول بان هذا ما يجعل الشيء مقدساً ، لان الغاءه وإن بمجرد التفكير قد يدمر نظام الكون بأكمله فهو اذن يساهم بتدعيم هذا النظام حين يملأ المكان المخصص له .

فالمنمقات التي تميز الطقس قد تبدو ظاهراً عديمة الفائدة . الا انها تعبر عما يصح تسميته بتوزيع مجهري متعادل : فلا يترك اي كائن او اي شيء دون مكان يحتله في فئة او مرتبة . ولا يبدو احتفال « الهاكو » « Hoko » عند الهنود « باوني » « Pawnee » مثلاً خاصاً من حيث وضوحه الا لانه قد حُلل ملياً : ينقسم الدعاء المرافق مع عبور مجرى المياه الى عدة اجزاء تتلى الواحد تلو الآخر ، وذلك عندما يضع المسافرون اقدمهم في الماء ثم مع الخطوة الاولى واخيراً عندما تغمر المياه ارجلهم . أم دعاء الريح فهو يفصل المراحل بحسب ما تصيب الريح المناطق المبللة من الجسم ثم مناطق متفرقة واخيراً البشرة بكاملها . « حينها فقط يمكننا ان نتقدم بامان » . . . ويحدد الدليل انه « علينا ان نجد « رقية » لكل شيء نصادفه لان « تيراوا » « Tirawa » الروح الاعلى يحل في كل الاشياء وقد يعيننا كل ما نصادفه في الطريق . . . فقد تعلمنا ان نتنبه الى كل الاشياء التي نراها » (Id., PP 73, 81) .

يصل هذا الاهتمام بالقلق بالمعينة والجرد المنتظم للعلاقات والروابط احياناً الى

نتائج يصعب رفضها علمياً . وهذه حال الهنود « البلاكفوت » « Blackfoot » الذين يشخصون بشائر الربيع من خلال درجة نمو جنين ثور البيسون Bison وهم يستمزجون من رحم الانثى بعد اصطياها . والحال اننا لا نستطيع عزل هذه المقاربات الناجمة عن العديد من المقاربات الاخرى التي يعتبرها العلم مخادعة او وهمية .

الا يتميز الفكر السحري ، « هذا التنوع من « التقاسيم » على مبدأ العلية » على حد قول « هربرت » و « موس » « Mauss » et « Hurbert » بالتشدد في طلب الحتمية تشدداً يجعله يفوق في هذا المضمار العلم الحاحاً وتصلباً وليس بجعله او ازدرائه لهذا المبدأ ؟ او هل يستطيع العلم امام هذا الجنوح ان يهتم هذا الفكر باقصى الحالات بغير التسرع واللامعقولة ؟

« يستدعي الفكر السحري بوصفه نظاماً يدخل في الفلسفة الطبيعية (الفطرية) نظرية في العلية : فسوء الطالع ينتج عن الشعوذة التي تعمل بتناغم مع القوى الطبيعية .

فاذا ما نطح ثور رجلاً او وقع على رأسه قبو كانت قد نخرت ديدان الخشب دعائمه او اذا ما اصيب بالتهاب النخاع الشوكي اكد « الازانده » « Azaudé » بجزم قاطع بان الثور والقبو والمرض امور تضافرت مع الشعوذة ، وتفاعلت معها لقتل الرجل . فاذا كانت الشعوذة غير مسؤولة عن الثور والقبو والمرض وهي توجد بذاتها فانها مسؤولة عن ذلك الظرف الخاص الذي يضعها في علاقة مدمرة مع شخص معين . فالقبو كان ليتهدم على كل حال ، ولكن انهياره في لحظة معينة على رجل محدد كان يستريح تحته في لحظة معينة لا يكون الا بفعل السحر .

ووحدها الشعوذة بين هذه العلل جميعها تقبل تعديلاً يكون نتاجاً لتدخل خارجي ذلك انها فعل صادر عن الانسان او عن انسان بعينه . فالتدخل ضد الثور والقبو يبقى مستحيلاً ، فهما وعلى الرغم من لحظهما كعلل لا يميلان دلالة ما على صعيد العلاقات الاجتماعية . (Evans- Pritchard I, P P 418- 419) .

فاول الاختلافات بين السحر والعلم من هذا المنظور هو في ان السحر يقول بحتمية شاملة تامة فيما يعمل العلم مميزاً بين المراتب وهي مراتب يخضع بعضها لاشكال من الحتمية لا تنطبق على مراتب أخرى . والا يمكننا المضي بعيداً ، في هذا

المجال ، فنعتبر الدقة والصرامة اللتين تميزان الفكر السحري والممارسات الطقسية ، من المؤشرات التي تدل على ادراك لا واعٍ لحقيقة الحتمية بوصفها وجوداً من نمط معين للظواهر العلمية ؟ ، فتكون الحتمية والحال هذه ملحوظة بالظن (الحدس) قائمة في لعبة الحياة قبل ان تكون مبادئ مدركة و (سنناً) محترمة .

والقول يحتمل ها هنا معان لم يفصح عنها بعد . فهذا الكشف بالحدس او الادراك المسبق لا يتوج احياناً بالنجاح فحسب بل انه يستبق الاشياء استباقاً مزدوجاً : فهو يتخطى العلم نفسه ويصل الى مناهج او نتائج لا يحيط العلم بها الا في مراحل متطورة من مسيرته ، خاصة اذا كان الانسان قد تصدى بداية للمسائل الاشد صعوبة اي المتعلقة بتنظيم الاشياء في مرتبة الحس وهو امر انبىء العلم به قروناً ولم يدخل مدار اهتمامه الا في ايامنا هذه .

وكان لهذا الادراك الحدسي اثر متواتر في تاريخ الفكر العلمي . وقد بين « سامبسون » انطلاقاً من مثل اختاره من علم الاحياء في القرن التاسع عشر ان اية محاولة من هذا النوع وإن لم تكن من وحي المبادئ العلمية قد تصل - الى توليفات تصنيفية حقيقية وهي في الواقع الهدف الذي يصبو اليه التفسير العلمي .

وتوقع هذا الامر ليس مستحيلاً حتى وإن سلمنا بان للمتكونات (البنى) عدد محدود : اذ يكون لعملية التكوين « Mise en structures » فعالية ضمنية لا تنفك عنها بغض النظر عن المبادئ والمناهج التي تستلهمها .

ترد الكيمياء الحديثة انواع العطور والاطعمة الى خمسة عناصر تدخل في مزاجات مختلفة : الكربون ، والهيدروجين والاكسجين ، والكبريت ، والأزوت . ، وهي تتوصل من خلال لوائح تلحظ وجود او غياب هذه العناصر وتقدر نسبتها وحدودها القصى الى تبيان الاختلاف والتشابه بين انواع كانت تعتبرها خارج اطار اهتمامها بوصفها « ثانوية » .

ولا تفاجيء هذه التشابهات والتمايزات الحس الفني ، بل انها تعينه وتبلوره مرسخة بعض التدايعيات التي لم يكن يأخذها الا في لحاظ الظن ، وهي تدايعيات تظهر للمرء لماذا وضمن اية شروط كان بإمكانه اكتشافها لو انه ثابر على ترويض نفسه ؛ كأن يكتشف مثلاً ان دخان التبغ هو بالنسبة لمنطق الحس تقاطع بين فئتين : تحتوي الاولى اللحم المشوي والخبز المحمص (وهما مثله من مركبات الأزوت)

والثانية وهي تضم الجبنة والبيرة والعسل وذلك لوجود « الدياستيل » « Diacètyle » - اما الكرز البري والقرفة والونيليا ونبذ اكريس Xcrès فأصناف من مجموعة واحدة ليس فقط ملموسة بل مدركة لانها تحتوي كلها على « الكحوليد » « Aldéhyde » وكذلك روائح « شاي كندا » (Wiuter- greun) واللافند والموز فهي متشابهة لوجود الإستير في كل منها . ويدفع الحدس - ولا شيء غيره - الى الجمع بين الثوم والبصل والملفوف واللفت والفجل والخردل على الرغم من ان علم النبات يفصل بين الزنبقيات والصليبات .

تبرهن الكيمياء اذن حين تقبل بمصداقيه المشاهدة الحسية ان هذه الفصائل المتباعدة في مرتبة تلتقي في مرتبة أخرى : وهي التي تلحظ احتواءها على عنصر الكبريت . اما الفيلسوف البدائي او الشاعر فقد يتوصل ، الى هذه التصنيفات نفسها مستلهماً معطيات لا علاقة لها بالكيمياء او باي علم آخر : وتكشف لنا النصوص الاتنوغرافية عدداً من هذه التصنيفات التي لا تقل اهمية من حيث قيمتها التجريبية والجمالية . ولا يصح القول ها هنا بان هذا الامر يعود الى تسعير التدايعات تسعيراً يتكفل الحظ بانجاحه احياناً .

ويبين « سامبسون » في موضع يبدو اكثر اشراقاً من كلامه الذي مضى ذكره ان ضرورة التنظيم تعتبر حاجة يشترك فيها الفن والعلم وان « لعلم التصنيف بالنتيجة قيمة جمالية رفيعة » . فهل تأخذنا الدهشة بعد الآن اذا ما استطاع الحس الجمالي ان يفتح آفاق علم التصنيف او ان يكون سباقاً الى كشف بعض نتائجه .

الا أن قولنا هنا ليس عوداً الى تلك الأطروحة الشائعة (وهي مقبولة ، على اية حال في اللحاظ المحدود التي تضع نفسها في سياقه) وهي التي تجعل السحر تعبيراً خجولاً متلعثماً عن العلم : اذ ان اعتبار السحر لحظة او مرحلة من التطور التقني او العلمي يفقدنا الوسيلة التي لا بد منها لفهم الفكر السحري .

وكما ان الشبح ينبوء بذبي الشبح والصورة بالجسم ، ينبوء السحر بالعلم وهو يعادله ، بمعنى من المعاني اكتمالاً وتناسقاً ، من حيث تجرده عن المادة تجرداً يسبق الكائن الصلب او يتقدمه ، فليس الفكر السحري بدءاً أو جزءاً من كل لم يكتمل بعد ، بل انه نظام شديد التماسك ، مستقل في هذا اللحاظ عن النظام العلمي الذي

سيتشكل فيما بعد الا من حيث الطباق السوري بينهما والذي يجعل الأول نوعاً من التعبير بالاستعارة عن الثاني . من الافضل اذن بدل ان يقام نوعاً من التقابل بين النظامين ان يوضعا كمتوازيين اي بوضعها نسقين معرفيين غير متساويين من حيث النتائج النظرية والعملية (اذ لا بد من القول ان العلم ينجح من هذا المنظور اكثر من السحر ، علماً بان السحر يسبق تكوّن العلم بمعنى انه ينجح احياناً هو ايضاً) . ولكنها يتساويان من حيث نوع العمليات الذهنية التي يقومان عليها وهي لا تختلف في طبيعتها بل انطلاقاً من الظواهر التي تنطبق عليها .

وبالفعل فان هذه العلاقات هي وليدة الشروط الموضوعية اللازمة لظهور المعرفة السحرية والمعرفة العلمية . الا ان تاريخ هذه الاخيرة حديث العهد بحيث ان الاخبار (او المعلومات) عن العلم لا تزال ناقصة . وكون نشوء العلم لا يرجع الا الى بضع قرون فقط يطرح بحد ذاته مسألة ، قلماً تفكر علماء الاتنولوجيا بها ، وهي مسألة تصح تسميتها « بالمفارقة النيوليتية » .

لقد استطاع الانسان في ذلك العصر ان يتحكم بالفنون الحضارية الكبرى : الخزافة والحياكة والزراعة وتدجين الحيوانات . ولا اظن ان احداً يفسر اليوم هذه الفتوحات الكبرى بتراكم عشوائي لسلسلة من الاكتشافات كانت وليدة الصدفة ، او بوصفها احياءات أو محاكات متأتية من مشاهدات سلبية هي بمثابة تلقى للظواهر الطبيعية .

فلقد خضعت هذه التقنيات للمعاينة المنهجية النشطة خلال قرون واسندت قبل اقرارها او رفضها الى فرضيات محكمة . اقيمت بناء لتجارب جرى تكرارها دون ملل .

وفسر عالم من علماء الاحياء هذه الظاهرة ، لاحظاً كيف ان البدائين في الفيليين كَيّفوا بسرعة نادرة نباتات آتية من العالم الجديد وقد توصلوا في حالات عدة الى اكتشاف استعمالات طبية خاصة بها ، لا تختلف عن استعمالاتها التقليدية التي عرفت بها في المكسيك ، فقال : غالباً ما تستخدم في الفيليين النباتات ذات الاوراق والجدوع المرة في معالجة امراض المعدة . وعندما تستورد نبتة الى هذا البلد يكون لها ميزة مشابهة تخضع سريعاً لتجارب في هذا المجال نفسه . ذلك ان اهل الفيليين يقومون باختبارات متواصلة على النباتات الجديدة وهم يستعجلون البحث عن

استعمالها المحتملة وفقاً للمعايير والمقاييس الخاصة بثقافتهم» . (R. B. Fox, P P . 212- 213)

كيف تم تحويل عشبة برية الى نبتة زراعية او تدجين حيوان متوحش لتظهر خصائص غذائية او تقنية وتصبح من خصائص هذه العشبة او ذاك الحيوان بعدما كانت غائبة اصلاً او أن فكرة وجودها لم تكن لتتعدى الظن والتخمين ؟ وما هو الشرط الذي توفر لكي يصنع من الصلصال الذي حين يكون حاراً يتعرض في أية لحظة للتفتت او التفسخ خزفاً صلباً متماسكاً ؟ (وهي صناعة تفترض اختيار المواد ذات الفعالية الاعلى في ازالة الشحم من بين العديد من المواد العضوية او غير العضوية وكذلك الوقود المناسب ودرجة الحرارة ومدة الطبخ ودرجة الاكسدة المناسبة) او لكي تعد تقنيات غالباً ما تكون معقدة طويلة ، تسمح بزراعة بدون اتربة او مياه او بتحويل الجذور السامة الى مواد غذائية او لاستخدام سم معين في الصيد او الحرب او الطقوس ؟ الجواب الذي لا شك فيه ان وراء كل هذه الامور موقفاً ذهنياً ذا صفة علمية تامة وفضولية مثابرة متنبهة باستمرار وانشداداً الى المعرفة وميلاً ، او دافعاً هو لذة المعرفة نفسها .

وذلك لأن ما ادى من المعاینات والتجارب (وهي على الارجح مدفوعة قبل اي شيء بحب الاطلاع) الى نتائج عملية قابلة للاستخدام على الفور لم يكن الا قسماً ضئيلاً منها . هذا بعض من الصناعات كي لا نذكر غيرها كعدانة البرونز وصهر الحديد والمعادن الثمينة وصناعة النحاس الطبيعي بالتطريق وقد سبقت العدانة بآلاف السنين . . . وجميعها يتطلب مهارة تقنية عالية .

فانسان العصر النيوليتي او انسان ما قبل التاريخ يرث اذن تقاليد علمية عريقة . واذا كان الذهن الذي اوحى له بهذه المعارف هو عينه ذهن الانسان الحديث كيف يمكننا والحال هذه ، تفسير انقطاع او توقف اصابه خلال آلاف السنين التي تتراوح بين الثورة النيوليتية والعلم المعاصر وهي بمثابة مسافة تفصل بين مرتبتين ؟ ليس لهذه المفارقة سوى حل وحيد : وهو ان للفكر العلمي نمطين متميزين دوغماً يعني هذا التمايز ان ها هنا حقتين متفاوتتين من سيورة تطور الذهن البشري بل مرتبتين او مستويين استراتيجيين تدرك المعرفة الطبيعية من خلالها بوصفها موضوعاً لهما :

اما مرتبة العلم الأول فهي مرتبة التصور والمخيلة فيما يقع الثاني في

مرتبة متفاوتة بالنسبة اليها . فكأنما هنا سبيلان مختلفان يصلان الى معنى الضرورة او العلاقات الضرورية وهي موضوع العلم نيوليتياً كان ام حديثاً :

والاول وثيق الصلة بالحدس فيما يبدو الثاني اكثر بعداً عنه .

لاي تصنيف مرتبة ارفع (وجوداً) من الفوضى . اذ يصح القول ان التصنيف حتى في مرتبة المحسوس يكون مرحلة من التقدم نحو عقل الاشياء (نسق عقلائي)

فحين يكون المطلوب تصنيف مجموعة من الفاكهة المختلفة بحسب اختلافها من حيث الوزن فقد يكون مشروعاً ان نبدأ بفصل الاجاص عن التفاح على الرغم من عدم وجود رابط بين الوزن والحجم والصفات الاخرى كالشكل واللون والطعم . . . ذلك انه من الايسر ان نميز التفاحات بحسب احجامها عندما تنفصل عن فاكهة اخرى لها هيئة مختلفة . ونرى منذ الآن عبر هذا المثل ان للتصنيف فائدة لا تنفك عنه ، حتى وإن لم يكن قد تخطى مرتبة التصور الجمالي .

ومن ناحية اخرى نقول انه على الرغم من انتفاء الصلة الضرورية بين المواصفات الحسية والخصائص فانها هنا على الأقل رابطاً مفروضاً - كأمر واقع - في العديد من الحالات .

وقد يكون في تعميم هذا الرابط ، وإن لم يكن له اساس في الذهن ، كسب اكد على الصعيد النظري والعملي ايضاً : ليست جميع العصارات السامة حارقة او مرة وليس للقول بالعكس مصداقية اعلى ، الا انه من طبيعة الاشياء ان يكون من الافيد على مستوى التفكير والممارسة ، ان يتصرف المرء معتبراً ان الممارسة التي ترضي حسه الجمالي لا بد وان يكون لها مصداقها في الخارج . ولئن كان البحث في اسباب هذا الامر يخرج عن اطار البحث فلنلحظ على الأقل هذا الاحتمال وهو ان الانواع المزودة بخصائص متميزة كالهئية واللون والرائحة تمنح الباحث المعايين ما يصح تسميته « بحق الانتظار » :

اي بان يفترض ان هذه المواصفات الظاهرة اشارات لخصائص هي فريدة ايضاً ولكنها خفية . وان التصور الذي يقول بوجود صلة (بين المواصفات والخصائص) حسية يعتبر مؤقتاً اكثر فائدة (كأن يظن المرء بان حبة الحنطة تحمي

*والعقل . من عقل وعقل الشيء لغة ربطه وقد ورد في بعض الكتب ربط الناقة اي عقلها (المترجم) .

عندما تشبه الضرس من لدغة الافعى او ان يرى في العصير الاصفر علاجاً خاصاً ،
بإضطراب المرارة) من غياب الاهتمام باي رابط او صلة .

ذلك ان لاي تصنيف وحتى لو كان تعسفياً ومتناقضاً ان يحافظ على تنوع وغنى
عملية الجرد ، ذلك ان الاصرار على اخذ كل شيء بحسبان يسهل تكوّن « الذاكرة » .
والحال ان طرائق من هذا النوع سمحت ببعض النتائج التي كانت ضرورية
للانسان لكي يواجه الطبيعة او يغزوها من باب آخر .

وليست الاساطير والطقوس كما اعتبر البعض نتاجاً لملكة خرافية بل ان قيمتها
الرئيسية هي في حفاظها حتى عصرنا هذا وعبر اشكال مترسبة على انماط من التفكير
والمعاينة كانت ولم تزال صالحة لنوع معين من الاكتشافات ، التي سمحت بها
الطبيعة إنطلاقاً من تنظيم العالم المحسوس واستثارة التفكير بصيغ المحسوس
نفسه .

وكان لا بد لهذا العلم بالمحسوس ان يقتصر من حيث ماهيته على نتائج تختلف
عن تلك التي تهدف اليها العلوم الصحيحة والطبيعية ، الا أنها لا تقل عنها
مصدقية . ولم تزال هذه النتائج ، التي تأمنت قبل غيرها بعشرة الاف سنة اساساً
جوهرياً لحضارتنا .

ويسمح لنا شكل من النشاط نسميه عادة بالبرقعة (تسبيح الكارات) وهو ما
يزال معروفاً حتى الآن ان يعنى على مستوى التفكير ما كان عليه ذلك العلم الذي
نفضل ان نسميه اولياً او اصلياً بدل ان ننعته بالبداية .

ام فعل برقل* bricolier (بالفرنسية) يستخدم قديماً في لعبة الكرة و

(*) برقل ، برقيل ، قال ابن منظور في « لسان العرب » البرقيل هو الجلاهق وهو الذي يرمي به الصبيان البندق .
وعن ابن الاعرابي ، برقل الرجل اذا كذب ، وعن السيد الزبيدي في تاج العروس : قال الخليل البرقعة كلام لا
يتبعه فعل مأخوذ من البرق الذي لا مطر معه . وقد اخذنا اللفظ اولاً لتشابهه مع اللفظ الفرنسي وتناسبه مع
المعنى . وهو الالهـم - اذ انه يجمع بين الكذب والبرق والكذب هنا يقترب من المعنى المقصود باللفظ العامي :
الخلط واذا ما عكسنا العلاقة بين القول والفعل انطبق معنى البرقعة على القول الذي لا يتبعه فعل
وهو قريب من تحديد الاسطورة في النص ، وخاصة على الفعل الذي لا يسبقه قول ولا يخلو من اللعمان وهو
قريب « بالمعنى المحسوس » من المقصود « بتسبيح الكارات » . في النص ... ويبقى ايضاً التقارب بين المعنى
« المادي » الاصلي اي رمي البندق وقفز الكرة .

« البليار » والصيد والفروسية للتعبير عن حركة طارئة : الكرة متى قفزت والكلب متى هام (شرد) والحصان اذا انحرف متحاشياً الحاجز . ويظل البرقيل في ايامنا هذه وضمن هذا السياق نفسه ذلك الرجل الذي يعمل يدوياً مستخدماً وسائل تعتبر منحرفة بالمقارنة مع التي يستخدمها الحرفي . والحال ان من خاصة الفكر الاسطوري ان يعبر عن نفسه من خلال قائمة متنافرة المضامين محدودة السعة على الرغم من طولها . ولا بد لهذا الفكر من استخدام هذه القائمة نفسها بغض النظر عن المهمة التي يواجهها ، فهو لن يحصل على اكثر مما يملك .

يبدو الفكر الاسطوري اذن في هذه اللحاظ بمثابة برقلة ذهنية وهذا ما يفسر الروابط التي تلحظ بين الاثنين .

فقد يصل التفكير الاسطوري مثاله مثال البرقلة على المستوى التقني الى نتائج باهرة وغير متوقعة . والعكس بالعكس فغالباً ما نوه البعض بالطابع الشعري الاسطوري الملازم للبرقلة .

وربما سمح لنا الخوض في هذه المقارنة ان نسبر الروابط القائمة بين أنموذجين المعرفة العلمية مضى التمييز بينهما . ونقول في هذا المقام ان البرقيل يستطيع انجاز عدة مهام مختلفة الا انه لا يُقيّد بعكس المهندس أيّاً منها بتوفر المواد الاولية والادوات التي صممت خصيصاً لمشروعه :

فهو هنا وسط عالم تقني مغلق ، ولا بد له من التدبّر دائماً بما يتوفر لديه ، اي بواسطة مجموعة محدودة من الادوات والمواد تكون اضافة الى محدوديتها متنافرة غير متلائمة من حيث مزاجها ككل مع ضرورات المشروع الراهن او حتى مع اي مشروع معين ، فهي نتيجة عازضة للصدف التي اغنت مخزونها . « الستوك » مضيئة اليه في كل مرة بقايا انجازات الامس . او قطع انتزعت من مخلفاته . فلا تتحدد مجموعة الوسائل التي يستخدمها البرقيل اذن بمشروع معين (وهو ما يفترض في حال المهندس مجموعات من الادوات بقدر انواع المشاريع) بل بكونها « عدة » اي في لغة البرقيل ، مجموعة عناصر تجمع او « تلملم » وتحفظ لانها « قد تلزم » فيما بعد . اي ان هذه العناصر نصفهم مخصوصة بمآربها اي متخصصة بدرجة تسمح للبرقيل بالاستغناء عن التجهيزات والمهارات المتعلقة بجميع الحرف (الكارات) . الا ان هذا التخصص يبقى دون الذي يتطلب تخصيص كل عنصر

باستخدام معين ومحدد سلفاً . اي ان هذا العنصر يبقى حمالاً لعلاقات متعددة بالفعل وبالقوة في آن معاً . وخلاصة القول ان العناصر تصبح والحال هذه عوامل او « اشارات » قابلة للاستخدام في اية عملية ضمن انموذج معين .

ومن هذه الزاوية نقول ان عناصر الفكر الاسطوري هي وسطى . اي واقعة بين التصور والادراك . اما التصور فيستحيل انتزاعه من الوضعية المحسوسة التي ينشأ ضمنها فيما يستلزم الادراك ان يضع الفكر مشاريعه ولو مؤقتاً ، بين قوسين . الا ان ها هنا وسيط بين التصور والادراك انه الاشارة الدالة ، وهي ما يصح تحديده دائماً استناداً الى طريقة « سوسور » « Saussure » في تحليله لفئة الدلالات اللسانية كصلة بين الصورة والمفهوم تلعب في اطار اتحادهما ، وعلى التوالي ، دور الدال والمدلول . والدلالة مثالها مثال الصورة كائن ملموس الا انها تشبه بوصفها اشارة المفهوم وتقترب منه . فكلاهما لا يجد في ذاته مرجعاً لذاته بل يتعدها ليحل محل الاشياء الاخرى . الا ان قدرة المفهوم تبقى في هذا المقام لا متناهية فيما تظل قدرة الدلالة متناهية محدودة . وقد نجد في مثل البرقيل ايضاحاً للتقارب والتباعد بين المفهوم والدلالة . الا تراه منكباً على عمله مأخوذاً بمشروعه ، ولكنه لا يقدم على الخطوة العملية الاولى قبل ان يسترجع الامور : فهو يستعيد او يستحضر (في ذهنه) مجموعة مكونة اصلاً من ادوات ومواد معينة ، انه يجردا ويعيد الكرة ثم لا ينسى ان يقيم حواراً معها وكأنما يرتبها او « يفهرسها » قبل ان ينتقي منها ما يلزمه فيحصل على الممكن من الاجوبة التي توفرها المجموعة لحل المشكلة المطروحة ، فهذه الاشياء المتنافرة هي « كثره » . انه يمتلكها . وهو يخاطبها وي طرح اسئلته عليها ليدرك ما لها من دلالات مميزة ثم انه يحدد المجموعة التي يقوم بتوليقيها . وهي مجموعة لن تختلف في النهاية عن مجموعة المعدات (الاصلية) او « العدة » - التي لا ترتبط بحرفة محددة (كار) - الا من حيث ترتيب عناصرها (او مزاجها الداخلي) .

فهذا المكعب المصنوع من خشب السنديان قد يصلح مثلاً « كرقعة » يستكمل بها لوحاً من خشب الصنوبر او « كدعامة » تظهر ما للخشب القديم من قيمة وجودة . . . او انه يختفي في حالة أخرى داخل مادة مغايرة لمادته . . . الا ان الاحتمالات تظل هنا خاضعة دائماً للتاريخ الخاص بكل قطعة وما تحمله من عناصر ذات قدر مسبق والقدر المسبق هنا هو ما يلزمها منذ استخدامها الاول او عندما تخضع لبعض التعديلات التي تؤهلها لاستخدامات أخرى .

وتشبه هذه الوحدات التي يجمعها البرقيل تلك التي تكون الاسطورة ، ذلك ان عناصر الأسطورة تدخل هي الأخرى في أمزجة متناهية الاحتمالات ، كونها متنوعة من اللغة مستعارة منها حمالة لمعانٍ أصلية تحد من متحركيتها. (Lévi- Strauss 5, p. 35) .

ولا بد للقرار في كلتي الحالين أن يلحظ امكانية استبدال عنصر بعنصر آخر متوفر لتلبية وظيفة شاغرة ، بحيث أن أي اختيار يستتبع اعادة تنسيق شامل لعناصر البنية ، التي لن تتطابق أبداً مع تلك التي كان الساحر أو البرقيل قد تصورهما مسبقاً أو تلك التي كانا يفضلانها .

ولا نشك في أن المهندس يطرح أسئلة هو أيضاً . ذلك أن لا بد له من « محاور » كونه لا يملك أدوات ومعارف أو قدرات لا متناهية وهو يواجه بفعل هذه السلبية مقاومة لا بد أن يتخذ موقفاً حاسماً منها . الا ان ها هنا فارق قد نعبر عنه بأن المهندس يطرح سؤاله على الكون فيما يتوجّه البرقيل الى مجموعة من بقايا أعمال بشرية ، أي إلى جزء من ثقافة معينة . إلا أن « المعلوماتية » تبين لنا أنه من المفيد دوماً أن يحول عالم الفيزياء بحثه إلى نوع من الحوار مع الطبيعة وهو ما يخفف من أثر التمايز الذي نسعى إلى اقامته . غير أن اختلافاً يظل لا محالة بين الاثنين حتى ولو اعتبرنا أن العالم لا يحاور قط طبيعة خالصة بل علاقة تقوم بين الطبيعة والثقافة تحدها الحقة التاريخية التي يعيش خلالها والثقافة التي ينتمي اليها والوسائل المادية التي يملكها . وهولن يستطع أمام مهمة معينة مثاله مثال البرقيل أن يفعل ما يحلوه ، اذ عليه هو أيضاً أن يبدأ بجرد مجموعة تقنية متناهية تحد من عدد الحلول الممكنة .

فالفارق بين الاثنين ليس شاسعاً بقدر ما يتصور البعض . إلا أنه يبقى قائماً . ولكن بمعنى ما ، أي أن المهندس يسعى عندما تواجهه حالة حضارية معينة إلى العبور نحو أفق جديد ، والى مرتبة أعلى ، فيما يظل البرقيل قابلاً داخل أفق مرسوم لن يتخطاه شاء أم لا ، أو أنه يبقى في مرتبة أدنى أو « دون » .

وبعبارة أخرى فان الأول يسخر المفاهيم في حين يعمل الثاني بواسطة الاشارات .

ويتضح بالقياس إلى محور التقابل بين الطبيعة والثقافة أن المجموعات التي يستخدمها الاثنان واقعة في مراتب متفاوتة من هذا المحور . وبالفعل فمن الكيفيات

التي تبرز وقوع التقابل بين الاشارة والمفهوم ما يفسر بأن الثاني يسعى إلى ذات كاملة من حيث شفافيتها بالنسبة للواقع فيما تقبل الأولى أو تقتضي بعض الثقل أو الكثافة الانسانية التي لا تنفك عن الواقع . فالعالم والبرقيل هما اذاً على مصب دافق من البلاغات والاشارات . أما البرقيل فيتبلغ منها ما كان قد بث أصلاً فيجمعه مثاله في ذلك مثال ذلك التاجر الذي يستخدم الرموز والمصطلحات التي يراكها من تجارب المهنة فيجابه تقلبات الأحوال بأدنى التكاليف . . . (شرط أن تكون للحالة الجديدة سابقة من نوعها) . أما العالم المهندس أو الفيزيائي فيتوقع دائماً اقتناص « البلاغ المغاير » من محاور ما وذلك على الرغم من تحفظه على البت في المسائل التي تتوفر لها أجوبة متواترة . لذلك يبدو المفهوم كعامل يفتح المجموعة المستخدمة في العمل فيما يبدو الدلالة بمثابة معامل يعيد تنظيمها : إذ انه لا يوسعها ولا يحددها أو يزيد عناصر على عناصرها مكتفياً بالحصول على مجموعة تحولاتها .

يمنتع أن تكون الصورة فكرة الا أنه بإمكانها أن تلعب دور الاشارة أو بعبارة أدق أن تساكن الفكرة داخل دلالة واحدة . فحين تكون الفكرة في غيبتها فقد تحرص الصورة على احترام مكانها المستقبلي (الشاغر) مظهرة بالسلب حدود هذا المكان وتقاسيمه .

والصورة جامدة مستتعبة للحظة الوعي التي ترافقها في الدلالة والصورة التي أصبحت دالة وان ما تزال خاليتين من حيث - مضمونها ، أي دون علاقات متزامنة وغير متناهية نظرياً بمبيلاتهما من الكائنات - وهذا ما يشكل امتياز المفهوم - فانها قد بلغتا قابلية التبديل . وهي تفترض قدرة على اقامة روابط متتالية مع كائنات مماثلة ، وإن محدودة من حيث العدد بشرط مضى ذكره ، وهو أن تتكون دائماً كنظام ، ينتقل التغيير حين يصيب عنصراً من عناصره ، إلى جميع العناصر الأخرى : من هذا المنظور لا يعود المفهوم والمدلول كما يعينهما المنطقيون وجهين متميزين ومتكاملين من الواقع بل واقعاً متحداً . ونذكر من هنا لماذا يتمتع الفكر الأسطوري على الرغم من وقوعه في شرك الصورة بقدرة على التعميم أي بمعنى آخر لماذا يتصف بالعلمية : فهو أيضاً يعمل متنقلاً من تماثل إلى آخر ومن مقارنة إلى أخرى وإن اقتصر ابداعه كما هي الحال بالنسبة للبرقيل على تجديد ترتيب عناصر لا تتغير طبيعتها اذا ما ظهرت في مجموعة الأدوات الأولى أو في المجموعة النهائية (وهي تظل صورة لشيء واحد الا ممن حيث الترتيب الداخلي) : « فكأنما المتكونات الاسطورية معدة لتتفكك مباشرة

بعد تشكلها فتتولد مكونات جديدة من أجزائها » . (Boas I, p. 18) .

الا أن هذه الملاحظة تهمل على الرغم من عمقها كون الأهداف القديمة هي التي تستعاد عبر عملية إعادة التكوين الدائمة وتتحول إلى وسائل من جديد : فيصبح المدلول إذ ذاك دالاً والعكس بالعكس .

وتوضح هذه الصيغة التي تصلح أن تكون تحديداً للبرقلة موقف الفكر الأسطوري تجاه أدواته . فهو يخضع هذه الأدوات ضمناً للجرد أو التفكير قبل أن يصل إلى نتيجة محددة وهي تأتي دائماً كحل وسط بين بنية مجموعة الأدوات وبنية المشروع . أما هذا الأخير فيبقى في مرتبة أدنى قياساً للقصد أو النية الكامنة وراءه وهي تظل بهذا المعنى ترسيمة أولية . وهذا ما وفق « السوراليون » بتسميته : « الصدفة الموضوعية » . وها هنا معنى يتخطى ظاهره ، فالشعر في البرقلة يعود خاصة إلى كونها تتخطى الانجاز والتنفيذ . فالبرقيل لا يكلم الأشياء فحسب بل يتكلم بواسطتها أيضاً : هو يقص من خلال اختياره احتمالات معينة من بين احتمالات محدودة أصلاً ، سيرة حياته .

فالبرقيل وإن لم يسكن مشروعه أبداً يضيفي عليه دائماً شيئاً من ذاته . ويبدو الفكر الأسطوري في هذا اللحظ شكلاً ذهنياً من البرقلة . وقد تكون العلم برمته على أرض التمايز بين العرضي والضروري وهو التمايز نفسه بين الحدث والبنية .

فالكيفيات التي اعتبرها العلم من ضمن اهتماماته تلك التي ظلت خارج التجربة المعاشة ظلت خارج الحدثي أو غريبة عنه : وهنا يكمن المعنى الذي يحمله تصور الكيفيات الأصلية . والحال أن من خاصية الفكر الأسطوري مثاله مثال البرقلة أن يكون مجموعات بنيوية ، إلا أن هذا التكوين ليس مباشراً إذ لا يصلح إلا بواسطة مجموعات بنيوية (متكوّنة) أخرى ، أي أن هذا الفكر يستخدم بقايا الأحداث وترسباتها (بالفرنسية نقول «bribes et morceaux» وبالانكليزية «odds and ends») أي أرب وترف وهي شواهد متحجرة على تاريخ فرد أو مجتمع . وها هنا انقلاب يصيب العلاقة بين « الآن » أو « استواء الزمان » Synchronie وتقضي الزمان أو « تفاوت الأناث » Diachronie * .

(*) ونحن نعتمد في الترجمة لسهولة اللفظة « الآن » وتقضي الزمان .

فالفكر الأسطوري هذا البرقيل الآخر ، يرتب الأحداث أو بقاياها فتستحيل بنى ومتكونات . أما العلم المتطور فيخلق منذ تأسيسه أدواته ونتائجها فتتخذ شكل أحداث يتوصل إليها بفضل البنى التي « يضعها » دون مهادنة وهي فرضياته ونظرياته . إلا أن ها هنا خدعة لا بد من التنبه إليها : فليس المقصود مرحلتين أو حقتين من تطور المعرفة اذ لكل من الطريقتين مصداقية خاصة بها . فلقد بادرت الفيزياء والكيمياء باستعادة صفتها كعلوم كيفية ، أي بتبيان الخصائص الثانوية اضافة الى الخصائص الأخرى ، وهي خصائص تصبح بدورها متى فسرت وسائل للتفسير . أما علم الأحياء فر بما ما يزال الآن مراوحاً مكانه ينتظر هذا الانجاز (أي الكشف عن الخصائص الثانوية) ليستطيع هو الآخر تفسير الحياة .

ونضيف الى ما مضى ذكره أن الفكر الأسطوري ليس بمثابة السجين داخل الأحداث والتجارب التي يرتبها ويعيد ترتيبها ليحملها المعاني التي يكتشفها أو يبتدعها ، بل انه هو أيضاً فكر محرر يرفض انعدام المعاني أو اللامعنى الذي أحجم العلم عن مواجهته في بداية الأمر أو فاته الحسم في هذه المواجهة .

لقد لامس ما مضى من اعتبارات مراراً مسألة الفن . وربما تمكنا الآن أن نبينَ بايجاز وانطلاقاً من رؤيتنا كيف يتوسط الفن بين الفكر الأسطوري أو السحري من جهة والمعرفة العلمية من جهة أخرى .

فمما لا يخفى على أحد أن الفنان يقوم مقام العالم والبرقيل في آن معاً . وقد سبق وميزنا بين العالم والبرقيل انطلاقاً من الوظائف المتقابلة التي يحمل عليها الحدث والبنية في مرتبة الأدوات والأهداف النهائية .

وقلنا في هذا المقام أن العالم يصنع أحداثاً (يغير العالم) بواسطة البنى فيما يصنع البرقيل البنى بواسطة الأحداث . (الا أن هذا التعبير الجازم يبقى صيغة غير دقيقة لا بد للتحليل أن يسمح بتلطيفها واغناء تلاوينها) . فلننظر إلى وجه هذه المرأة (اليزابيت دوتريش) كما رسمه « كلويت » « Clouet » . فها هنا رسم يخدم الرؤية حين ينسخ بدقة خيطاً خيطاً باقة من الدانتيل ، . لماذا يثير هذا النسخ فينا هذا الانفعال الجمالي العميق الذي يبقى دون تفسير ؟

إن مثل كلويت لا يرد هنا للصدفة . فنحن نعلم حب هذا الرسام أو ميله إلى

تقليص الأحجام الطبيعية التي يرسمها . إن لوحاته تشبه الحدائق اليابانية أو السيارات المصغرة أو البواخر التي توضع في قوارير زجاجية ، أي بلغة البرقيل : الناذج المصغرة .

وهنا سؤال يتعلق بطبيعة هذا النموذج المصغر وهو لا يختلف عن تحفة الصانع الحرفي وان لم يكن في كل مكان وزمان مثال التحفة الفنية أو عين نموذجها .

وما يبدو واضحاً هنا أن لكل نموذج مصغر نزوع نحو الفن أو دعوة فنية - ومن أين له هذه الفضيلة ان لم تكن من نفس أبعاده أو حجمه - والعكس بالعكس أي أن معظم الروائع الفنية هي من النماذج المصغرة . وقد يرد البعض صغر الأحجام الى الحرص على توفير الوسائل والمواد مسندين تفسيرهم هذا لأعمال لا نشك في قيمتها الجمالية على الرغم من أحجامها العظيمة . إلا انه لا بد هنا من تدقيق في التحديدات : فالرسوم الزيتية في كنيسة السيكستين Sixtine مثلاً تعتبر هي أيضاً وعلى الرغم من أحجامها الهائلة نماذج مصغرة كونها تدور حول نهاية العالم .

أية فضيلة هي تلك التي تختص « بالتصغير » أكان يصيب المقاييس أم يتمثل بالتقليل من الخصائص ؟ إنها تنتج على ما يبدو عن نوع من الانقلاب يصيب صيرورة المعرفة : فلندرك الشيء في الخارج بكليته نميل دائماً إلى البدء من أجزائه . أي اننا نتخطى المقاومة التي يواجهها بها « بتقسيمها » .

أما تصغير المقاييس فيحدث انقلاباً في هذه الوضعية : فالشيء كلما قل حجمه فقد شيئاً من رهبته . وكلما تناقص كماً كلما استحال (في الكيف) بسيطاً .

وها هنا دقيقة : فهذه النقلة الكمية تزيد من قدرتنا على التأثير في مثال شبيه بالشيء وتنوع سبله . فنحن نتلمس الشيء عبره ونقدر وزنه باليد وندرکه بلمح من بصر . فلا تبدو لعبة الطفل خصماً أو عدواً أو حتى محاوراً إذ يتحول الشخص فيها وعبرها إلى ذات . فبعكس ما يحصل حين نسعى إلى ادراك شيء أو كائن بالحجم الطبيعي تسبق المعرفة بالكل في حال الأتمودج المصغر المعرفة بالأجزاء . وإن قيل ليس هنا الا وهم أو نتاج لوهم قلنا فالغرض من هذه الطريقة هو خلق هذا الوهم أو المحافظة عليه . وهو وهم يتلطف على الذهن والحواس بلذة لا تخلو أن تكون في هذه اللحظ بالذات لذة جمالية فنية . ولم نأخذ بالاعتبار حتى الآن إلا المقاييس التي تستتبع ، كما مضى بيانه علاقة جدلية بين المقدار - أي الكم - والكيف . إلا أن

للأنموذج المصغّر صفة اضافية وهي انه مركب «man made» اضافة إلى كونه « صناعة يدوية » . فهو ليس اذن مجرد انعكاس أو « قرين » أو صورة ساكنة عن الشيء . والحال ان الأنموذج بقدر ما يكون مصطنعاً يسهل الالمام بكيفية صنعه ، وان هذا الادراك بطريقة صناعته يضيف إلى ابعاد كينونته بعداً جديداً . وها هنا اشارة اضافية - مضي التنبيه اليها في موضوع البرقلة - إلا أن طرائق الرسامين ونحلتهم تكشف انها تصح أيضاً في اطار الفن - وهي أن هذه المسألة تحتمل دائماً حلولاً عدة . فاختيار حل من الحلول يستتبع نتيجة مغايرة لتلك التي كان ليؤدي اليها اختيار آخر . فالمشاهد يدرك اذن لوحة عامة لجميع هذه التغيرات والتبديلات التي تظهر كمعطيات بالقوة لا تنفك عن الحل الذي يلحظه . من هنا فالمشاهد يتحول - دون أن يعلم - الى عامل فعّال .

يستطيع المشاهد مزوداً بتأملاته وتفكره أن يفتح سبلاً يدرك من خلالها كيفيات أو تنويعات لنفس القطعة الفنية ، فيشعر ، بشيء من الحيرة والارتباك ، انه قد ساهم في عملية الابداع أكثر من الفنان نفسه .

ومفاد القول أن هذه التنويعات تشكل سبلاً اضافية تفتح المشاهد على العمل الفني المتحقق بالفعل . وبعبارة أخرى فان فضيلة الأنموذج المصغرة التحليلية هي في انه يعوض التخلي عن بعض الأبعاد المحسوسة بادراك ابعاد ذهنية اضافية .

ولنعد الآن إلى التخرية الملونة في لوحة « كلويت » فكل ما مضى ذكره ينطبق عليها ، فقد كان لا بد لتصورها ، منعكسة على مدى أو مجال من الخصائص تكون أبعادها الحسية أصغر حجماً وأقل عدداً مما هي عليه في الخارج ، (في الشيء - الموضوع) من سلوك سبيل معاكس ومتناظر بالنسبة لسبيل العلم ، لكي يأخذ على عاتقه هذه المهمة وهي أن ينتج - بدل أن يعيد انتاج أو ينقل - تخريماً جديداً مكان تخريم معروف (أو شائع) وتخرية حقيقية بدل التخرية المصوّرة . أما العلم فكان ليختار والحال هذه أن يقوم بعمله وفقاً للمقاييس الواقعية ولكن من خلال اختراع مهنة ما ، فيما يعمل الفن وفقاً لمقياس مصغّر هادفاً الوصول إلى صورة تشبه « الشيء - الموضوع » . فالطريقة الأولى هي أقرب إلى الكناية اذ انما تستبدل كائناً بكائنٍ وأثراً معلولاً بعلته فيما تقع الثانية في مرتبة الاستعارة .

ولي في هذا المقام ملاحظات أخرى - اذ لو صح القول بأن علاقة التفاضل بين البنية والحدث تظهر في صورتين متعاكستين ومتناظرتين

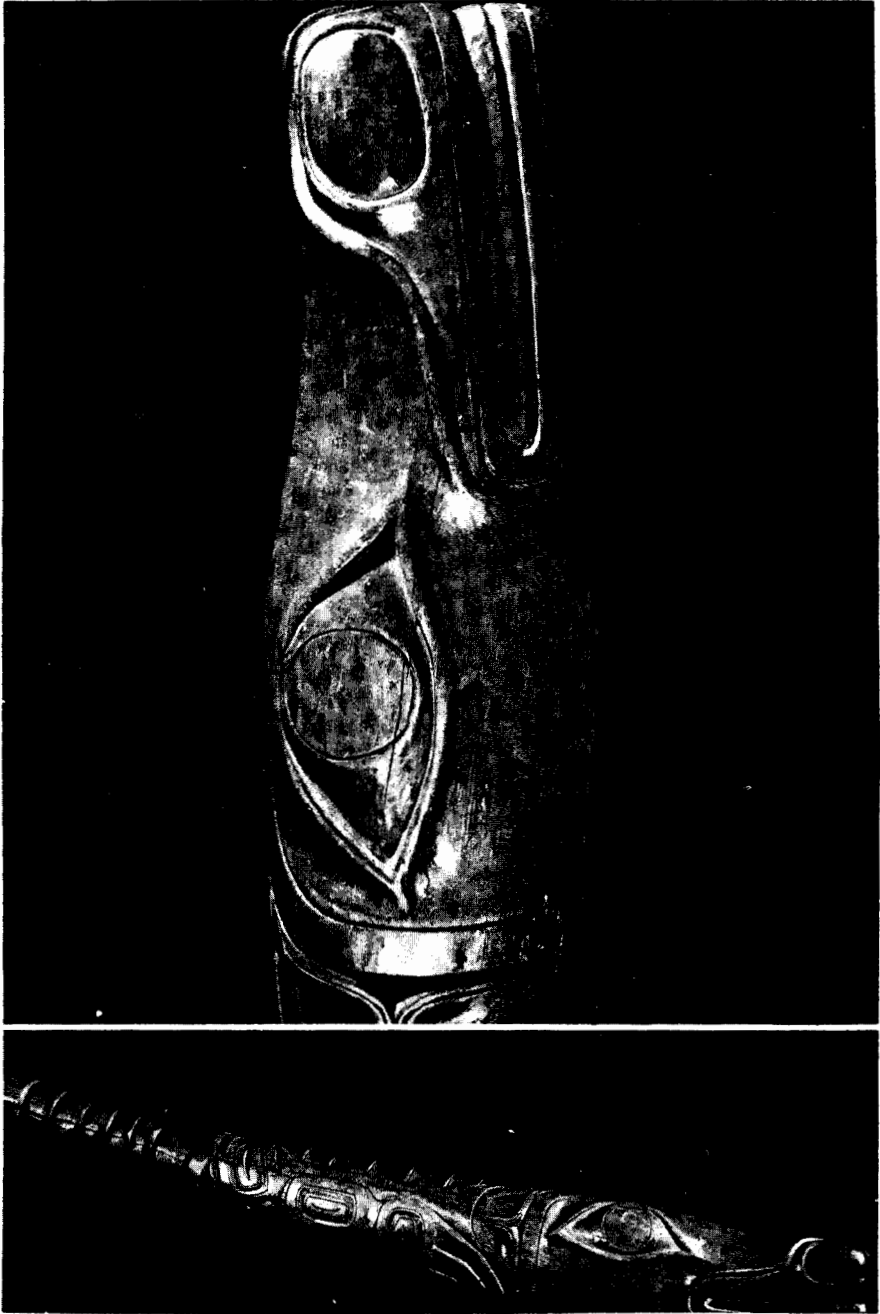
في العلم والبرقلة لا تضح أن للفن من هذا المنظور موقعاً وسطاً. ولئن سمح تصوير التخاريم الملونة بنماذج مصغرة بمعرفة تحليلية لشكلها وطريقة صنعها (ولو كان الأمر يتعلق بتمثيل الانسان أو الحيوان لقلنا تركيبه العضوي و« قامته ») فإنه يظل تمثيلاً مغايراً لما قد نسميه رسماً بيانياً أو لوحة وظائفية تقنية (Planche de technologie : لوحة تظهر صنع أدوات آلة معينة وتوظفها في علاقتها بعضها ببعض) : انها تحقق تركيب الخصائص التحليلية وتلك المتلازمة مع اطار الزمان والمكان .

ولدينا كنتيجة نهائية التخريمة الملونة كما هي بالفعل ، كما هي مطلقة ولكنها تظهر أيضاً وفي الوقت نفسه متأثرة باتجاه الرؤية التي تظهرها ، مبرزة بعضاً من أجزائها خافية أجزاء أخرى ، الا أن هذه الأجزاء لا تتوانى وعلى الرغم من غيابها عن التأثير بما تبقى من أجزاء . فبياضها يقابل ألوان قطع الثوب الأخرى وظل العنق الصدفي والسماء التي تحكي عن نهار اللحظة . وهي تؤثر أيضاً من حيث دلالتها أي من حيث كونها زينة عادية أو احتفالية ، مستعملة أو جديدة ، مكوية لتوها أو مدعوكة ، ترتديها امرأة من العامة أو ملكة ، تؤكدها أو تغييها وتنفيها أو تدل على أحوالها أو على انتمائها الى بيئة معينة في مجتمع أو صقع من أصقاع العالم . . . في مرحلة محددة من التاريخ . . .

وهكذا مشدوداً بين التصور - الرمز والطرفة يعبر الرسام عن عبقريته حين يوحد معرفة الظاهر (بعرفان) الباطن ويربط الكائن بالسيرورة ، فهو ينتج بريشته شيئاً لا وجود له بين الأشياء ، يبدعه على الرغم من ذلك فيظهر على لوحته : انه تركيب دقيق التوازن من متكون (بنية) أو متكونات مصطنعة وطبيعية ومن حدث أو أحداث طبيعية واجتماعية . أما اللذة الجمالية - النشوة - فتأتي من هذه الوحدة الناشئة في الشيء ، في ثناياه ، هذا الشيء الذي يبدعه انسان أو يخلقه ، أو - وبالتالي - يبدعه المشاهد نفسه وإن بالقوة ، مكتشفاً احتمال وقوعه عبر الروائع الفنية في مرتبة بين البنية والحدث .

وحول هذا التحليل اشارات أهمها : انه يسمح في المقام الأول بتعيين العلة من وراء ظهور الأساطير في آن ، كأنساق من العلاقات المجردة وكأشياء -

(*) ربما قلنا الروابط وهي العلاقات المجردة في الذهن الا أن النص لا يجتمل هذا التعبير فوجب اتباع الأصل - المترجم .



اداة من الخشب الكثيف للقضاء على السمكة

موضوعات (في الخارج)^(*) تستدعي التأمل الجمالي . والواقع أن الفعل الابداعي الذي ينتج الأسطورة متناظر ومتعاكس مع الفعل الذي يؤسس العمل الفني : ينطلق العمل الفني من مجموعة تتألف من شيء أو أشياء ، من حدث أو أحداث ، يضفي عليها الابداع طابع الكلية مظهراً بنيتها المشتركة . أما الأسطورة فهي وان اتبعت هذا المسار فانها تسير باتجاه معاكس ، أي انها تستخدم بنية معينة لتنتج موضوعاً مطلقاً يظهر كمجموعة من الأحداث (فالأسطورة تروي دائماً قصة) : يبدأ الفن إذاً من مجموعة (شيء / موضوع + حدث) فيكتشف بنيتها فيما تنطلق الأسطورة من بنية تستخدمها لبناء مجموعة (شيء / موضوع + حدث) .

وان كان في هذه الاشارة الأولى ما يدفعنا إلى تعميم تأويلنا فالثانية تقود إلى الحد من هذه العمومية : إذ هل يصح القول بأن أي عمل فني ليس في النهاية الا لحمية بين البنية والحدث ؟ يبدو أن هذا القول يتهافت أمام هذه المخروطة الكثيفة من خشب الأرز المخصصة للاجهاز على السمك . واني لأراها الآن على رف في مكتبتي وأنا اكتب هذه السطور . فربما أراد الفنان الذي نحتمها أن يمزج بين جسم هذا « الماعون » (الأداة) وجسد السمكة ، ويطابق بين مقبضه وذيلها ، فتسمح مقاييس أعضاء هذا المخلوق الخرافي بأن تجعل منه « حيواناً متوحشاً » يقتل ضحاياه العاجزة وفي الوقت نفسه سلاح صيد متوازناً مطواعاً بيد الانسان يستطيع بواسطته أن يحقق أهدافه بفعالية

لكل شيء في هذا « الماعون » طابع بنيوي وهو أيضاً تحفة فنية رائعة . وبمعنى أدق ينكفيء الموضوع - الشيء ووظيفته ورمزه ويتداخل الكل ليشكل نسقاً مغلقاً حيث لا حظ للحدثي باختراقه . فلا علاقة لطابع « المسخ » ووضعيته وتعبيره بالظروف التاريخية التي شاهده الفنان في اطارها « بلحمه ودمه » أو حلم به أو تصوره كفكرة .

فالأرجح أن كائنه الثابت قد قرّ نهائياً في متن هذه المادة الخشبية التي سمحت من حيث دقة نعومتها بالتعبير عن مجمل سيئاته وارتبط بوظيفة تبدو وكأنها قدره المطبوع في صورته الوضعية (الخارجية . أو في الخارج : Empirique) .

والحال أن كل ما سبق الحديث عنه يصح أيضاً في منتجات الفن البدائي الأخرى : صنم افريقي أو قناع ماليزي .

(*) الوجود خارج الذهن (المترجم) .

أفلا نكون قد اقتصرنا حتى الآن على تحديد شكل تاريخي محلي من أشكال الابداع الجمالي ، فيما اعتقدنا اننا بلغنا ليس فقط خصائص الابداع الأساسية بل أيضاً تلك التي تحدد علاقته بأنماط ابداعية أخرى ؟

ها هنا إشكال لا بد لحله من توسيع اطار التفسير والرؤية - فما حددناه في لوحة « كلويت » Clouet بوصفه حدثاً أو مجموعة أحداث ينكشف لنا الآن من زاوية أشمل : فليس الحدوثي الانوعاً من أنواع العرضي الذي يولد (تجوهره) أو تضمنه في البنية (التي تلحظ في لحاظ الوجوب والضرورة) اللذة الفنية ، وبصرف النظر عن نوع الفن المقصود . ويتجلى هذا الطابع العرضي بحسب المكان والزمان والأسلوب في ثلاثة مظاهر مختلفة أو في ثلاث لحظات متميزة من سيرورة الابداع الفني (لحظات قد تتراكم في الزمن) فهو يقع في مرتبة (المناسبة) الظرف الذي يدفع الى العمل ومرتبة التنفيذ وفي مرتبة الهدف والقصد . والعرض لا يتخذ صورة الحدوثي إلا في الحالة الأولى فقط أي يكون من الأعراض المنفكة عن الفعل المبدع والواقع في « القبل » .

أما الفنان فيلتقط هذه الأعراض من حيث خارجيتها :

موقف ، تعبير ، اضاءة ، أو وضعية يلتقط علاقتها الحسية والذهنية ببنية الموضوع - الشيء وتمسه هذه الكيفيات ويضمنها في متن عمله . إلا أن العرضي قد يظهر كمعطى تحليلي(*) . في سياق التنفيذ : كحجم أو شكل قطعة الخشب التي تتوفر للنحات كاتجاه أليافها أو نوعية خامتها أو شوائب العدة التي يستخدمها للنحت أو ما تبديه المادة أو المشروع نفسه من مقاومة أمام انجاز العمل أو كالطوارئ غير المتوقعة التي تنشأ في سياق عملية التنفيذ . وأخيراً قد يكون العرض منفكاً عن العمل أو الموضوع كما ورد في الحالة الأولى أي أنه واقع في البعد (وليس في القبل) أي متأخراً عن العمل الابداعي .

وهذه هي حال العمل عندما يعد لاستخدام محدد إذ يصيغ الفنان هنا تحفته وفقاً لكيفيات استعمالها المستقبلي ومراحلها المفترضة التي ما تزال بالقوة . تكمن عملية الابداع الفني إذاً في الحوار الذي يقوم ضمن اطار ثابت يقابل بين البنية والعرض ، مع المادة أو النموذج أو « المستهلك » ، مع الأخذ بالاعتبار اختيار الفنان الذي يقدم

(*) العرض التحليلي بلغة الفلسفة هو ما لا ينفك عن الجوهر فاقضى التنويه - المترجم - .

في كل حالة من الحالات عنصراً من هذه العناصر الثلاثة على الأخرى ليوجه اليه رسالته أو خطابه . وتناسب عامة كل حالة من هذه الحالات مع نوع من الفنون لا يصعب تعيينه : فالأولى ترتبط بالفنون التشكيلية الغربية والثانية بالفنون التي تسمى بدائية أو فنون القرون الغابرة والثالثة بالفنون التطبيقية . الا اننا لو أخذنا هذا التفسير بحرفيته لتبسّطت الأمور كثيراً أو أكثر مما يلزم . اذ يتضمن أي شكل من الأشكال الفنية هذه النواحي الثلاث في آن معاً ولا يمتاز عن غيره الا من حيث المعايير التي يُقيمها فيما بينها .

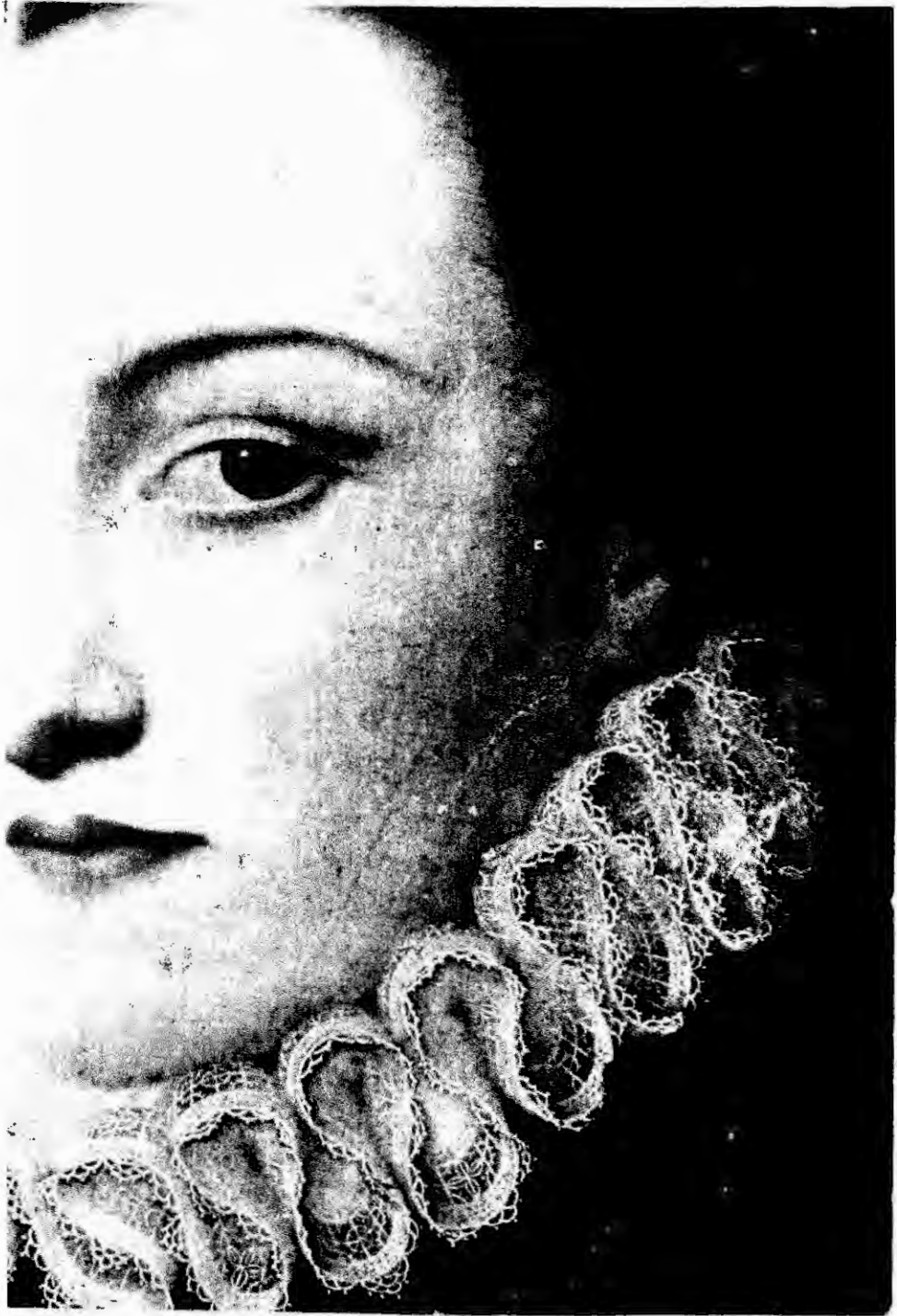
ولا جدال في أن الرسام وإن كان شديد النزوع نحو الأكاديمية يصطدم باشكالات في مرحلة التنفيذ ، وان جميع الفنون التي تنعت بالبداية تبدو تطبيقية من وجهين الأول لأن الكثير من متوجاتها تصنف كأشياء تقنية والثاني لأن الفنون التي تبدو بعيدة عن الاهتمامات العملية تخضع لمآرب محددة . . .

وأخيراً أليس من عادتنا - حتى نحن أيضاً - أن نحول بعض المواعين الى أشياء تعرض للمتعة والتأمل غير الهادف .

ويمكننا بعد هذه الاحتياطات المنهجية أن نتحقق من ترابط هذه المظاهر الثلاثة من حيث وظيفتها ومن كون غلبة أحدها تحد من مكانة الآخرين أو تلغيها فالرسم الذي يسمى عادة « رسم الخاصة » (رسماً علمياً) هو (رسم متحرر - أو أنه يعتقد نفسه متحرراً - على صعيد التنفيذ والتوجه . فهو يكشف عبر منجزاته الأكثر تطوراً عن سيطرة تامة على الصعوبات التقنية (وهي صعوبات زالت نهائياً منذ « فان در فيدن » « Van der veyden » إذ ان الاشكالات التي طرحها الرسامون بعده لم تخرج عن اطار الفيزياء المسلية) .

فكل شيء يجري إلى حد ما وكأنما الرسام قادر أمام لوحته وبواسطة ألوانه وريشه أن يفعل تماماً ما يشاء . ويميل الرسام من ناحية أخرى إلى جعل تحفته موضوعاً - شيئاً مستقلاً عن العرضي أي شيئاً قائماً بذاته . وهذا ما تبينه الصيغة التي تنم عنها لوحة « دي شوفالي » « de chevalet » .

وهكذا عندما يتحرر « رسم الخاصة » من العرضي من زاويتي التنفيذ والعرض يُحمل هذا العرضي نهائياً على الصدفة ، الا انها لا تستطيع - بشرط أن يكون تحليلنا صائباً - أن تستغني عنها نهائياً . . . فتدخل حينئذ في صنف الرسم « الشعبي »



فرنسوا كلويت ، رسم لوجه اليزابيت دوتريش

Peinture de genre شرط أن تحمل هذه العبارة على معناها العام . إذ لا يختلف في إطار رؤيتنا العامة للأمر ، الجهد الذي يبذله رسام « البورتريه » وإن كان « رانبرانت » « Rembrandt » نفسه - لكي يلتقط في لوحته التعبيرات التي تنفذ إلى باطن أتمودجه وتكشف أدق سرائره عن أعمال « ديتال » « Detaille » التي تحترم زمن المعارك وعدد أزرار الجنود وترتيبها مميزة بين الجنود المتحاربة .

أما هذه المظاهر الثلاثة فتقلب من حيث أهميتها النسبية عندما نتناول الفنون التطبيقية . إذ أن هذه الفنون تغلب مرتبتي الهدف (الاتجاه) والتنفيذ ، حيث تميل الأعراض إلى التوازن في إطار النماذج التي تعتبر الأكثر صفاءً أو تعبيراً ، وهو توازن يميل دائماً إلى طرد الصدفة .

واننا نلاحظ هذا الأمر عندما تبدولنا الأشياء ، كأس ، أو قطعة قماش أو سلة وكأنها بلغت كما لها ، كونها ذات قيمة عملية غير خاضعة للزمان : أي ملازمة لوظائفها لا تتأثر بتعاقب الأشخاص على استخدامها وباختلاف ثقافتهم أو المراحل التي عاشوا خلالها . أما إذا ضببطت مصاعب التنفيذ تماماً (كما هي الحال في التنفيذ الآلي) يصبح الهدف الوظيفي أكثر دقة ويستحيل الفن التطبيقي حينئذ فناً صناعياً . أما في الحالة المقابلة فنسميه « فناً ريفياً » أو « حرفة يدوية » . ويقع الفن البدائي أخيراً مقابل فن الخاصة « الأكاديمي » ، أو هما على طرفي نقيض . إذ يستبطن هذا الأخير التنفيذ (الذي يتحكم به أو يعتقد نفسه في هذا الموقع) والهدف (لأن هدف « الفن للفن » لا يخرج عن ذاته) وهو بالمقابل يبرز الصدفة أو المناسبة (التي ينتظرها من الأتمودج نفسه) فالصدفة تصبح اذن والحال هذه جزءاً من المدلول . أما الفن البدائي فيستبطن المناسبة [ذلك أن الكائنات الغيبية (وهي ما وراء الطبيعة) ، التي يحلولة تصويرها ، تتمتع بوجود مستقل عن الظرف ، وجود يقع خارج متن الزمن (في الدهر ؟ - المترجم)] وهو يُسفر عن الأهداف وسيرورة التنفيذ ، ويكشفها ، فتصبح جزءاً من الدلالة .

وها هنا عود ، على صعيد آخر ، إلى الحوار بين المادة وأدوات التنفيذ ، وهو نفس ما حددنا به البرقلة ، ففلسفة الفن تعين موضوعها في البحث عن وجود هذا الحوار أو انعدامه . أي أن مشكلتها الجوهرية تكمن في معرفة ما إذا كان الفنان يرى في هذه الأدوات والمواد محاوراً له أم لا . ونحن لا نشك في أن لهذه الأشياء صفة

المحاور ، الا أن هذه الصفة لا تظهر في « فن الخاصة » الا بالحد الأدنى فيما تظهر جلية (في الحد الأقصى) في الفن « الخام » البسيط القريب من البرقعة ، ولا تظهر في الحاليين الا على حساب البنية .

غير أن أي شكل فني لا يستحق هذا الاسم اذا ما أخذ بالأعراض المنفكة عن البنية أكانت متلازمة مع المناسبة أم مع القصد .

ذلك أن العمل في هذه الحال يسقط إلى مستوى الأيقونة (وهي ملحقة بالأنموذج) أو إلى مستوى الأدوات (وهي مكملة للمادة المشغولة) : حتى أن الفن الأكثر التصاقاً بالخاصة ، لا يستطيع أن يهز مشاعرنا الا حين يتدارك في الوقت المناسب غياب العرضي لصالح الحجة أو القصد من العمل ويضمنه في عمله جاعلاً منه موضوعاً مطلقاً .

وإذا كانت الفنون البدائية من فنون الخاصة في مراحلها الأولى هي الوحيدة التي تعرف الشيخوخة فذلك يعود إلى وضع العرضي في خدمة التنفيذ ، أي لاستخدام المعطى الخام بشكل كلي كمادة (وضعية) للدلالة .

أخيراً علينا أن نضيف أن هذا التوازن بين الضروري والعرضي بين الحدث والبنية بين الظرف والمظروف أو الداخلية والخارجية) هو توازن غير مستقر مهدد دوماً بتلك التجاذبات التي تشده في هذا الاتجاه أو ذاك ، وفقاً لتقلبات الدرّجة (ما هو دارج) والأوضاع الاجتماعية . ويبدو من هذه الزاوية أن الرسم الانطباعي والتكعيبي ليسا مرحلتين متعاقبتين من تطور الرسم بقدر ما هما محاولتان متضائفتان ، وإن لم تولدا في اللحظة نفسها ، إذ انها ساهمتا سوياً من خلال تشويهاً متكاملة بإطالة عمر نمط تعبيرى (واليوم ندرك هذا الأمر جيداً) كان مهدداً تهديداً فعلياً. أما موجة الملتصقات Collage ، وهي في الحقيقة موجات متقطعة، التي ولدت في لحظة انهيار الحرف ونزعها فقد لا تكون سوى انتقال البرقعة الى ميدان المقاصد التأملية .

وأخيراً قد تنسحب أدوات التشديد على الطابع الحدثي بحسب المراحل مبرزة على حساب البنية (البنية التي تقع في المرتبة نفسها إذ من غير المستبعد أن يعاود الطابع البنيوي فيظهر في مرتبة أخرى وضمن اطار جديد) ايقاعات الزمن الاجتماعي تارة (ما حصل في أواخر القرن الثامن عشر مع « غروز » « Greuze » أو

الواقعية الاشتراكية) أو الايقاعات الطبيعية تارة أخرى أو حتى المناخية (المدرسة الانطباعية) .

إذا كان الفكر الأسطوري على صعيد الذهن لا يخلو من تطابق مع البرقعة على مستوى الممارسة ، وإذا كان الابداع الفني في مرتبة وسطى بين هذين الشكلين من جهة والعلم من جهة أخرى ، فإن العلاقات بين اللعب والطقس لا تبعد أن تكون من هذا النوع نفسه .

فان اللعبة - أي لعبة - تحدد بمجموع قواعدها ، وهي تسمح بتعدد لا متناهي من المباريات ، فيما يشبه الطقس الذي « يلعب » أيضاً مباراة ممتازة كونها الوحيدة التي تنتج توازناً معيناً بين فريقَي اللعب . ويسهل التحقق من هذه المقارنة في حال الغاهوكو - غاما Gahuku - Gama في غينيا الجديدة ، وقد تعلم هؤلاء لعبة كرة القدم ، الا أنهم يستمرون في اللعب لعدة أيام متواصلة ، حتى يسجل الفريقان عدداً من الاصابات المتعادلة أي كي تتعادل المباريات التي يربحها ويخسرهما كل فريق (Real, p- H 29) . فهنا لا تفهم اللعبة الا كطقس ويصح القول نفسه في الألعاب التي يقيمها الهنود فوكس Fox ، خلال احتفالات التبيي ، التي تهدف إلى استبدال القريب الميت بشخص حي ، واثاحة الفرصة أمام روح الفقيد بالرحيل النهائي .

وبالفعل تبدو الطقوس الجنائزية الخاصة « بالفوكس » متمحورة حول هاجس اساسي وهو التخلص من الأموات ، والحؤول دون انتقامهم من الأحياء لما يشعرون به من أسى الفراق - ففلسفة البدائيين indijène تنحاز اذن بوضوح لمصلحة الأحياء : « الموت قاس ولكن الحزن أقسى » - يعود أصل الموت إلى التدمير الذي ألحقته القوى ما فوق الطبيعية بأصغر الأخوين الأسطوريين اللذين يلعبان دور البطلين المحليين في ثقافة جميع الـ « الغوتكين » Algonkin - إلا أن هذا الموت لم يكن محققاً نهائياً : ذلك أن البكر هو الذي جعله هكذا رافضاً على الرغم من تعاسته ، طلب الشبح الذي حاول استعادة مكانه بين الأحياء . فلا بد للأحياء وفق هذه القصة أن يكونوا صارمين مع الأموات . وسوف يبينون لهم أنهم لن يخسروا بموتهم شيئاً اذ سيحصلون باستمرار على هدايا أو هبات من التبغ والمأكولات ، أما المطلوب منهم مقابل هذا الموت الذي يعيدون ذكره الى أذهان الأحياء ، وما يسببون

لهم من حزن أن يؤمنوا لهم حياة طويلة ولبساً وغذاءً سي جلب للأمم من الآن فصاعداً الرغد والوفرة .

قال دليل من السكان المحليين « عليهم (الهنود) أن يمالتوهم هذه الغاية » .

والحال أن طقوس التبني ، الضرورية لاقناع نفس الميت بالالتحاق نهائياً بالأخرة فتضطلع بمهامها كروح تحمي الأحياء أو تشفع لهم ، ترافقها عادة المباريات الرياضية وألعاب الحظ أو المهارة التي تقام بين فريقين يشكلان لهذا الغرض من « نصفين قبلين » : طوكان Tokan من جهة وكيكوكو Kicko من جهة أخرى . ويؤكد هؤلاء مردين بوضوح أن الأحياء والأموات يتواجهون في هذه اللعبة وكأنما الأحياء يطلبون رضی الأموات ويعزونه بهذه المباريات الأخيرة . إلا أن انعدام التعادل من حيث المبدأ بين الفريقين سيؤدي ألياً إلى نتيجة محسومة سلفاً :

« هاكم ما يحصل عندما يلعبون الكرة . فاذا كان الرجل (الميت) الذي يقام له طقس التبني من التوكانا Tokana والتوكانا Tokanagi هم الذين يربحون المباراة . أما الكيكوكو Kickoagi فلا يستطيعون الفوز . أما اذا كان الاحتفال يقام لامرأة كيكوكو Kickoagi فإن الكيكوكو Kickoagi هم الذين يربحون فيما يمتنع الربح على التوكانا Tokanagi . (Michelson I, p 385) .

وما هو وجه الحقيقة هنا ؟ ففي اللعبة الكبرى الحياتية (البيولوجية) والاجتماعية التي تدور باستمرار بين الأحياء والأموات واضح أن الأحياء هم المنتصرون الوحيدون ، إلا أن الربح في اللعب - كما تؤكد مجمل تنويع الأساطير في أميركا الشمالية - يعني من الناحية الرمزية (والأساطير التي تختلط بين الرمز والواقع لا تحصى) « قتل » الخصم . اذن عندما يكتب النصر دائماً لفريق الأموات ، يوهم هؤلاء أو يوحي لهم أنهم الأحياء الحقيقيين وان أخصامهم اموات اذ انهم يقتلونه . فبحجة اللعب مع الأموات « يلعبهم » الأحياء أو « يلعبون بهم » ويقيدونهم .

فالبنية الصورية (الشكلية لما يبدو وكأنه بداية مباراة رياضية تطابق في كل دقيقة من دقائقها مع بنية طقس خالص مثل طقس « الميتاويت » « Mitawit » و « الميديويون » « Midewiwin » وهما من طقوس شعب « الالغونكين » « Algonkines » نفسه ، حيث يلعب « المریدون » « Initiés » دور الأموات الذين

يقتلون « الأعرار » « Néophytes » رمزياً لتطول أعمارهم واقعاً مقابل التظاهر بالمولود . فلا يغتصب الموت في كلتي الحالين الا ليخدع .

يبدو اللعب اذاً [حاداً] يقوم على الفعل] أي أنه يخلق في النهاية حيزاً فارقياً بين اللاعبين أو الفرقاء وهم يبدأون متعادلين وينتهون رابحين وخاسرين .

أما الطقس فهو متناظر متعكس بالنسبة إلى اللعب أي أنه يقوم على الوصل لأنه يقيم اتحاداً أو علاقة عضوية بين فئتين منفصلتين في الأصل وهما تتاهيان إلى حد ما الأولى بشخصية المحتفل والأخرى بمجموع المبتهلين .

يبدو التناظر في اللعب معطى سلفاً ، وهو بنيوي ، أي ناشئ عن المبدأ الذي يخضع الفريقين لقواعد واحدة فيما يبدو اختلال التناظر ناشئاً لا محالة من طابع الأحداث العرضية ، سواء أكانت أحداث نابعة من قرار معين أو من الصدفة أو من المهارة . أما في حال الطقس فيصح العكس ، اذ يبدأ الطقس مفترضاً اختلال التناظر بين الدنيوي والديني ، بين المحتفل والمبتهلين بين الأحياء والأموات والمريدين وغير المريدين . . . أما اللعبة فهي في تأمين الفوز لجميع المشاركين من خلال أحداث تتخذ من حيث طبيعتها وترتيبها وإيقاعها طابعاً بنيوياً حقيقياً . فاللعب ينتج مثاله مثال العلم أحداثاً انطلاقاً من البنية :

أوليس ها هنا سر ازدهار ألعاب المنافسة في مجتمعاتنا الصناعية ؟
أما الطقوس والأساطير فشيبة بالبرقلة (التي لم تعد المجتمعات الصناعية تسمح بها الا كهواية) فهي تفكك المجموعات الحديثة وتعيد تكوينها (على الصعيد النفسي والاجتماعي التاريخي أو التقني) وتستخدمها بمثابة قطع لا تتحطم في ترتيبات بنيوية تنقلب دورياً من أهداف الى وسائل والعكس بالعكس .

الفصل الثاني

منطق التصنيفات الطوطمية

ها هنا دون ريب مفارقة : فما معنى القول بمنطق لا تتكون عناصره الا من نتف وإرب هي بقايا سيرورات نفسية أو تاريخية ، وبالتالي خالية من الوجوب أو الضرورة . إذ من يقول « منطق » يعني اقامة علاقات ضرورية فكيف تنعقد مثل هذه العلاقات بين عناصر لا شيء يؤهلها لكي تضطلع بهذه الوظيفة ؟

فلا تتوارد القضايا (المنطقية) بدقة محددة عناصرها مسبقاً دون لبس .

ولكن ألم نتصدى في خلال ما مضى من تحليلنا المهمة مستحيلة وهي اكتشاف الشروط الخاصة بضرورة استدلالية تقع في « البعد » (لاحقة) A posteriori ؟ .

وبداية القول أن هذه الإرب والنتف لا تظهر ارباً ونتفاً إلا في لحاظ التاريخ الذي انتجها وليس بمنظور المنطق الذي يستخدمها ، ذلك انها لا تكتسب صفتها كعناصر متنافرة إلا في لحاظ المضمون ، أما من حيث الشكل (الصوري) فيوجد فيما بينها (اتحاد) بالتطابق استطعنا تحديده انطلاقاً من البرقلة . إنه تطابق (أو تماثل) يقوم على تضمين شكل هذه العناصر «مقداراً تضمينياً» معيناً يحمل على كل منها (*) . فالصور الدلالية في الأسطورة ومواد البرقيل هي عناصر قابلة للتحديد وفق مقياس مزدوج : انها « لزمتم » أي كانت ذات فائدة بوصفها كلمات من خطاب يقوم التفكر الأسطوري بتفكيكه مثلما يفعل البرقيل عندما يصلح مسننات ساعة « منبه » قديم لأنها « تلزم » فيما بعد لاصلاح ساعة أخرى أو لاستخدام آخر بعدما يجري تعديل بسيط على وظيفتها .

ومن ناحية أخرى لا تنحدر صور الأسطورة أو مواد البرقيل من سيرورة

(*) اخترت هنا استخدام لغة منطقية لكي لا يتنافر التعبير في التعريب الحر في وهو « يكون متسامياً ، بدرجة ما في كل منها » . ولهذا الاستخدام فائدة كونه يساعد في اكتشاف منحنى علاقة الفكر الستراسوي بالمنطق الصوري .
(المترجم) .

خالصة . فالدقة التي تبدو وكأنما تفتقد لها بعدما تضطلع بوظائفها الجديدة ، لم تفارقها فيما مضى حين كانت أجزاء من مجموعات متناسقة . ولكن لنمعن النظر ، أفلا تحافظ هذه الصور والمواد على دقتها كونها لا نستعيد أبداً وصفها كعناصر خام بعدما أصبحت منتوجات مصنّعة ؟ أي مفردات لغوية أو في حال البرقعة عناصر في نظام تقني ، أي تعبيرات مكثّفة عن روابط ضرورية ، تتردد أصداً حيثياتها بأشكال مختلفة وتنعكس على كل مرتبة من مراتب استخدامها . فهذه الحيثيات أو الضرورات ليست بسيطة أو احادية ، الا انها توجد على الرغم من ذلك كثوابت دلالية أو جمالية تميز مجموعة من التحولات التي تتناسب معها ، وهي ليست كما سبق وأشرنا ، غير متناهية .

يتوظف هذا المنطق إذاً على غرار المشكال Kaléidoscope وهو آلة أنبوية تحتوي هي الأخرى على نتف وإرب (زجاجية) تتشكل بواسطتها ترتيبات بنوية . وتنحدر هذه القطع من سيرورات تكسير وتدمير هي في ذاتها عرضية بشرط أن يكون « لمتجانها » بعض التشابه فيما بينها أي من حيث الحجم والألوان الزاهية والشفافية . . . فهي قد فقدت كينونتها الخاصة قياساً إلى الأشياء المصنوعة التي كانت تحمل خطاباً لم تعد (هذه القطع) سوى بقاياها التي لا هوية لها . الا انها لا بد لها في لحاظ أخرى من أن تكون قد حافظت على بعض من هذه الهوية لتتمكن من المساهمة في تشكيل متكوّن من نوع جديد . وهذا الكائن (المتكوّن) يشتمل على ترتيبات حيث تتعادل في لعبة المرايا (انعكاسات) أو ظلال الأشياء مع هذه الأشياء نفسها ، أي حيث تحتل الدلالات مراتب الأشياء المدلولة . وتحقق هذه الترتيبات احتمالات يبقى عددها على الرغم من تعاضمه متناهياً محدوداً ، معلولاً بالتشكيلات والتوازنات التي يمكن اقامتها بين أجسام هي نفسها محدودة العدد . وهنا أخيراً دقيقة هامة وهي ان هذه الترتيبات الناجمة عن لقاء بين احداث عارضة (دوران الآلة في يد المشاهد) وسُنن (تحكم صنع المشكال وهو العنصر الثابت في مجموعة الحيثيات التي مضى الحديث عنها) تعكس نماذج تبقى بمعنى ما ذات عقلانية مؤقتة .

ذلك أن كل ترتيب قابل للتعبير عنه صورياً بشكل العلاقات المحكمة بين أجزائه ، علماً بأنه ليس لهذه العلاقات مضمون سوى هذا الترتيب نفسه . وهو ترتيب يبقى دون مصداق في اطار تجربة المشاهد (على الرغم من أن بعض البنى أو المتكونات في الخارج (الواقعية) قد تتراءى للمشاهد ، عبر الصور ، قبل أن يتعرف

إلى مصاديقها (المادية) الوضعية كأن يرى مشاهد مثلاً بعض البلوريات الثلجية أو بعض أنواع المشطورات أو الشعاعيات التي لم يسبق ان شاهدها) .

ندرك إذن أن مثل هذا المنطق الاحساسي أمر ممكن . ويبقى الآن أن نحدد خصائصه وكيفية بروزها في سياق المشاهدة الاتنوغرافية ، إذ أن هذه المشاهدة ندرتها في اطار مزدوج شعوري وذهني .

« فالكائنات التي يشحنها الفكر البدائي بالدلالات ، تدرك وكأنها تتألف مع الانسان بالنسب والقربى « فالأوجيوا » «Ojibwa» يؤمنون بعالم من الكائنات الغيبية أو الخفية (ما وراثية) .

« . . . ولكن عندما نسمي هذه الكائنات ما وراثية أو ما فوق الطبيعية ، نحرف قليلاً فكر الهنود (لذلك نعرب Surnaturel بغيبية أو خفية أو خوافي^(*)) . فهي مثالها مثال الانسان تنتمي الى النظام الطبيعي للكون لأنها تشبه الانسان بما تتمتع به من ذكاء وعاطفة . وهي كالانسان أيضاً ذكور وأناث وبعضها قد ينتمي الى عائلة والبعض يكون مستقراً في مكان معين فيما الآخر ينتقل بحرية ، وهي قد تكن للهنود مشاعر الودّ أو العداوة (Jeness 2, p. 29) وهنا إشارة أخرى وهي أن الشعور بالاتحاد مع هذه الكائنات يغلب على تصور التمايزات :

« إن الشعور بالاتحاد مع النفوس والآلهة والاشخاص بوصفهم أرواحاً لدى سكان هاواي لا يمكن أن يوصف بكونه علاقة أو ألفة غير سوية أو غير عادية أو عصابية أو أيضاً صوفية أو سحرية . فهو ليس خارج الحس لأنه جزء من نظام المحسوسات وان كان في لحاظ ما غريب عنها . إنه لا يتعدى الوعي العادي . . . » (Haudy et Pukui, p. 117) .

ويعي البدائيون بأنفسهم وبحدة أحياناً الطابع الملموس الذي يميز معرفتهم وهم يشددون على تقابلها العنيف مع المعرفة الخاصة « بالبيض » :

« نحن نعلم ما تفعله الحيوانات ، نعلم حاجات القندس والذب وسمك السومون والكائنات الأخرى لأن الرجال كانوا قديماً يتزوجون منها وقد أخذوا هذه

(*) المترجم .

المعرفة عن زوجاتهم . . . أما « البيض » فقد عاشوا لمدة قصيرة في هذا البلد ، وهم لا يعرفون الكثير عن الحيوان . ونحن هنا منذ آلاف السنين وقد علمتنا الحيوانات منذ زمن طويل . . . والبيض يسجلون كل الأشياء في « الكتاب » خوفاً من النسيان ، أما أجدادنا فقد تزوجوا هذه الحيوانات وتعلموا عاداتها ، فتناقلنا هذه المعارف من جيل الى جيل . (Jeuness 3, p. 540) .

هذه المعرفة المجانية والمتيقظة المفعمة بالمحبة المكتسبة والمتناقلة في جو العلاقات الزوجية والأبوية ، توصف هنا ببساطة نبيلة حتى انه يصبح نافلاً ان نستحضر هذه الفرضيات الغريبة التي يطرحها بعض الفلاسفة من خلال نظرتهم البالغة التجريد في تطور المعارف الانسانية .
لا شيء هنا يستدعي اللجوء الى « مبدأ المشاركة » أو حتى الى صوفية ممزوجة بالميتافيزيقا(*) وهي لا تتراءى هنا الا من خلال « نظرات » الدين - المؤسسة .

أما الشروط العملية الخاصة بهذه المعرفة الملموسة ووسائلها ومناهجها وما يكتنفها من قيم عاطفية فليست بعيدة عنا ، انها ما تزال نابضة عند بعض معاصرنا أولئك الذين يكونون بالنسبة للحيوانات من حيث مهنتهم أو ذوقهم ومزاجهم في وضعية شبيهة بقدر ما تسمح به حضارتنا بوضعية كانت من جيلة الشعوب البدائية من الصيادين .

ولا يوجد في هذا المعنى ، مثال أوضح ، بعد شهادات البدائين وأقوالهم التي مضى ايرادها ، من كلام مدير حديقة الحيوان - في روزيخ - في لقائه الحميم - ان صحّت العبارة - مع الدلفين وهو يبدأ بوصف « نظرتة المفرطة في انسانيتها وأنفه العجيب وجلده الاملس وكأنه شمع وصفوف اسنانه الاربعة في فمه الشبيهة بالنتقار » .

ثم يتابع قائلاً : « لم يكن « فليبي » «Filippy» سمكة ؛ وعندما يعن فيك النظر عن مسافة لا تتجاوز المتر تتساءل إذا كان حقاً حيواناً . لقد كان هذا المخلوق مدهشاً مفاجئاً وغريباً حتى انه كان ليبدو كائنأ مسحوراً . الا أن عقل عالم الحيوان لم يستطع مع الأسف أن ينتزعه من هذا المعطى اليقيني البارد ، يقين مؤلم في هذه اللحظة ، وهو انه بتعابير علمية لم يكن أمامنا هنا الا (حيوان اسمه) :
« Tursiops Truncatus... » (Hediger 1 p. 138) .

(*) هذا التعبير غير دقيق لأن الفكر العرفاني « التصوفي » في الاسلام مثلاً لا يندرج في « الميتافيزيقا » اراجع كلمة المترجم .

تكفي هذه الملاحظات الصادرة عن عالم كبرهان ان كان البرهان ضرورياً لكي نبين أن المعرفة النظرية لا تتنافى مع العاطفة وان المعرفة قد تكون موضوعية وذاتية في آن معاً . وأخيراً ان العلاقات الملموسة التي تربط الانسان بالكائنات الحية تضيء ألوانها العاطفية المتمايزة بدقة (وهي تفيض عن هذا الاتحاد البدائي التي رأى فيها روسو بعمق قاعدة تضامنية لكل فكر ولكل مجتمع) . على مدار المعرفة العلمية بأكمله خاصة في تلك الحضارات حيث العلم يصبح « طبيعياً » (فطرياً) بصورة كلية . وإذا علم التصنيف والألفة يتعايشان في وعي عالم الحيوان فتفسير اللقاء بين هذين الموقفين (أو هاتين الرؤيتين) في فكر ما سمي الشعوب البدائية لا يستدعي مبادئ أو سنن خاصة .

لقد أظهر ديتيرلين وزاهان Dieterlen et Zahan مدى شمول التصنيفات البدائية في السودان وطابعها المنظم . « فالدوغون » « Dogon » يقسمون النباتات الى 22 فصيلة أساسية ثم يقسمون البعض منها الى 11 فئة ثانوية . أما الاثنتا وعشرون فصيلة التي تقدم وفقاً لترتيب ملائم، فتقسم بدورها الى متواليتين تتألف الأولى من الأرقام المفردة والثانية من الأرقام المزدوجة .

وتربط المتواليات الأولى التي ترمز الى الولادات الفردية بين النباتات من الذكور والفصل الجاف وبين الاناث وفصل الشتاء . أما في الثانية التي ترمز الى ولادة التوائم فتتردد نفس العلاقة ولكن بصورة عكسية . وتتوزع كل من هذه الفصائل على هذه الفئات الثلاث : شجرة ، جنبه ، عشبة ؛ وأخيراً تتناسب كل فصيلة مع جزء من الجسد ، ومع تقنية معينة ، وطبقة اجتماعية ومؤسسة معينة. لقد كان لوقائع من هذا النوع أن تثير الدهشة عندما نقلها البعض للمرة الأولى من افريقيا علماً بأن أشكالاً من التصنيف مشابهة لحد بعيد قد وصفت منذ زمن بعيد في أميركا وأوحت لدوركايم وموس كتابات شهيرة . وإذ ندعو القارئ لمراجعتها نضيف الى الأمثال التي توردها أمثالاً أخرى كنا قد جمعناها .

يقسم الهنود نافاهو Navaho ، الذين يقدمون أنفسهم بكونهم من كبار المصنفين ، الكائنات الحية الى فئتين وذلك بحسب النطق وجوده أو عدمه . تضم الكائنات غير الناطقة الحيوان والنبات . أما الحيوانات فتقسم الى فئات ثلاث :

« العادية » ، و« الطائرة » ، و« الزاحفة » . وكل فئة من هذه الفئات يعاد تقسيمها قسمة مزدوجة : « مهاجرون في اليابسة » « مهاجرون في الماء » من ناحية و« مسافرون نهراً » و« مسافرون ليلاً » ، من ناحية أخرى . ولا يتطابق « تفصيل » الأنواع الذي تعتمده هذه الطريقة دائماً مع تصنيفات علم الحيوان .

فقد يحصل ان تحمل الطيور المقسمة أزواجاً على قاعدة التضاد : ذكر / اثنى على جنس (تناسلي) واحد فيما تحمل على أنواع مختلفة لأن الاتحاد (في المقولة) يقوم هنا على قياس القامة من ناحية ، ومن ناحية أخرى موقعها بالنسبة للألوان المصنفة والوظيفة المسداة في نطاق السحر والطقوس . (Reichard I, 2) .

وغالباً ما تبلغ التصنيفات البدائية درجة من الدقة والوضوح تسمح باجراء بعض المطابقات مثل تلك التي سمحت منذ بضع سنين باكتشاف ان « البعوضة الكبرى » التي ترد في الأساطير هي نفسها الـ«*Hystricia pollinosa*» وهي من فصيلة الـ«*Tachnidée*» .

أما النباتات فتصنف وفق ميزات ثلاث : الجنس المقترض ، الفوائد الطبية ، والمظهر والملمس (لزجة . .) . وها هنا توزيع مثلث بحسب القامة (كبيرة ، وسط ، صغيرة) يتقاطع مع كل من الميزات السابقة . وهذا التصنيف متسق على الرغم من كل المساحة الشاسعة الـ7000 000 هكتار التي يغطيها وعدد سكانها الـ60000 وانتشارهم . (Reichard, Wyman et Harris, Vestal, Elmore) .

ولكل حيوان أو نبتة عنصر طبيعي يماثلها ، وهو يتغير باختلاف الطقوس وهي كما نعلم شديدة التعقيد في عالم « النافاهو » «*Navaho*» . فمن خلال طقس « الصوان المنحوت » يتكشف لنا التماثل الآتي : « الكركي - السماء » «*Grue-ciel*» ؛ « العصفور الأحمر » - الشمس النسر - الجبل ، الصقر - الصخر ؛ العصفور - الأزرق - الشجرة العصفور الطنان - النبات ، الحشرات المغمדות - الأرض ، المالك الحزين - الماء .

و« الهوبي » «*Hopi*» مثلهم مثال « الزوني » «*Zuni*» الذين استرعوا بشكل خاص انتباه دوركايم وموس ، يصنفون الكائنات والظواهر الطبيعية مستخدمين نظاماً واسعاً من التماثلات .

وإذا ما جمعنا المعلومات المشتتة في كتابات متفرقة نحصل على اللوحة الآتية

وهي لا تشكل دون أي شك إلا جزءاً متواضعاً من نظام شامل نفتقد الى الكثير من عناصره :

تظهر السمات	السمات	شاك - شرق	جنوب - شرق	جنوب - غرب	شاك - غرب	
متعدد الألوان	أسود	أبيض	أحمر	أزرق ، أخضر	أصفر	الألوان
ثعبان	نسر	ذئب	هر وحشي	دب	أسد (كوجر)	الحيوانات
			البيغاء	العصفور - الأزرق	Oriol	الطيور
						الأشجار
						العاليق
						الورود
						الذرة
سكري	أرجوان	بيضاء	حمراء	زرقاء	صفراء	
	مختلف	لبيا Lima	فاصولياء صغيرة	فاصولياء دسمة	فاصولياء خضراء	الفاصولياء

ولا تقتصر هذه المطابقات فقط على « البوبلو » «Pueblo» ، إذ أن شعوباً أقل تماسكاً من حيث بنيتها الاجتماعية تلجأ إليها هي أيضاً : « فالايكيمو » «Eskimo» « نحات سمك السلمون » يستخدمون لتصوير كل نوع من أنواعها الخشب الذي يشبه لونه لون لحمها : « كل الأخشاب هي من السلمون » .

اكتفينا هنا ببعض الأمثلة انتقيناها من بين أمثلة كثيرة . وقد كان ممكناً أن تتوفر أكثر ، لو أن الأحكام المسبقة حول البساطة والفظاظة البدائية لم تمنع علماء الاتنولوجيا من الاستقصاء والاستعلام حول تلك الأنظمة التصنيفية الواعية ، المعقدة والمتناسقة إلا أنهم تسرعوا في اعتبارها مستحيلة في ظل مستوى اقتصادي وتقني على هذه الدرجة من التدني ، معتبرين أن التدني في المعاش يستتبع ثقافة متدنية .

ونحن بدأنا نرجح أن هذه المعانيات القديمة التي وصلتنا من محققين نادرين ثاقبي النظر مثل كاشنغ Cushing - لا تعبر عن حالات استثنائية ، بل انها تلاحظ أشكالاً معرفية وتفكرية رائجة جداً في المجتمعات التي تسمى بدائية . فلا بد لهذه الصورة التقليدية التي تكونت عن « البدائية » ان تتغير وتزول . فلم يكن الانسان « الوحشي » في أي زمان أو مكان هذا الكائن الخارج لتوه من الحالة الحيوانية ، رازحاً تحت وطأة حاجاته وغرائزه ، كما كان يحلو للبعض تصويره ، كما انه لم يكن أيضاً ذلك الانسان الذي تغلب العاطفة على وعيه غارقاً في الابهام والغموض والمشاركة السديمية .

وتشهد هذه الأمثال التي مضى ذكرها أو التي لم نذكرها لفكر انقطع عن جميع (الألاعيب) فبدا قريباً من فكر علماء العصور القديمة والوسطى من الطبيعيين والمشتغلين بالكيمياء : « غاليان » ، « بلسين » ، « هرمس » ، « تريسميجيست » و« البير الكبير » وقد تبدو في هذه اللحاظ التصنيفات « الطوطمية » . . . أشد قرباً مما يقدر عادة من الشعائرية النباتية عند اليونان والرومان التي تتخذ شعائرها من تيجان الزيتون والسنديان وأغصان النخيل . . . أو من الشعائرية التي مارسها الكنيسة في القرون الوسطى حيث كان يثر على ارض الكورس وعلى مدار تقويم الأعياد التبن والأسل والكفنة أو الرمل . أما « المنجمون النباتيون » فكانوا يميزون 7 أصناف من النباتات الكوكبية و12 عشبة ذات صلة بفلك الأبراج ، و36 مرتبطة بعشر البروج (Décan) وبالطالع الفلكي

(Horoscope) . وكان لا بد لكي تكون النباتات فعالة من أن تقطف في يوم معين وساعة معينة ، تناسبا ، الأحده للبندق والزيتون الاثنتين للسذاب والنقل ، والودح (. . .) ونجد أيضاً عند « ثيوفراست » « Théophraste » نظاماً في التطابق بين النباتات والطيور حيث يتطابق الودح والقندس ، القنطريون والصقر وأخيراً الخربق والنسر الأسود (Delatte) .

إن جميع هذه التطابقات التي نرى فيها فلسفة طبيعية من صنع خبراء قد ورثوا هذه المعرفة عن أجيال تعاقبت خلال آلاف السنين تتردد هي نفسها وبدقة في المجتمعات « الغربية » Exotipue - ويرى الهنود ان من بين ما يميزهم أساساً عن البيض « هو كونهم (الهنود) لا يقطفون الأزهار » أي لا يلهون بقطفها وبالفعل « فللنبات استعمالات مقدسة لا يعرفها الا أسيادها السريون » ، وحتى ان القرنفلة الصابونية (Saponaire) الشائعة الاستخدام في حمام البخار في معالجة آلام الضرس والأذن وداء المفاصل كانت تقطف بوصفها جذور مقدسة .

« . . . كان القاطف يضع في الثقب مكان الجذر ، قليلاً من التبغ وأحياناً سكيناً وبعض الدراهم ، مقيماً في المناسبة صلاة قصيرة : لقد أخذت ما أعطيتني واني أترك لك هذه الأشياء . أتمنى أن أحيا طويلاً . وأن لا يصيبني أو يصيب أهلي مكروه » . (Fortune I, p. 175) .

وعندما يجمع أحد الأطباء - السحرة في شرق كندا جذوراً وأوراقاً أو قشوراً طيبة فهو لا ينسى مصالحة روح النبتة واضعاً تحتها قليلاً من التبغ تقريباً منه ، فدون استجابة الروح ومساعدته لن يكون « لجسد » النبتة أية فعالية « . Denness I, p. 60 .

أما البيل Peul في السودان فهم يصنفون النباتات وفقاً لمتواليات تتناسب كل منها مع يوم من أيام الأسبوع واتجاه من الاتجاهات الثمانية :

« ولا بد من قطف النبتة وفقاً لهذه التصنيفات المختلفة » فالقشور والجذور والأوراق والثمر لا يقطف إلا في يوم محدد من الشهر القمري وهو اليوم الذي يناسب النبتة ولا يتم القطف إلا بعد الدعاء « للار » « Lâre » « الروح » الذي يحرس القطعان وهو يرتبط بتوالي أيام الشهر ومواضع الشمس . . . أما « السيلاتيغا » « Silatigi » فيقول معطياً بعضاً من تعلياته : « عليك لكي تفعل (كذا) ان تأخذ

ورقة من هذا « العليقة » التي يجب أن تكون دون قشرة ، تأخذها في هذا اليوم وعندما تكون في هذه الزاوية عليك أن تنظر في هذا الاتجاه وأن تدعو هذه الروح (المحددة) « لار » « Lâre » . (Hampaté Ba et Dieterlen, p. 23) .

ولا تتصف التصنيفات البدائية بطابع منهجي يقوم على معرفة نظرية متأسكة فحسب بل انها تصل في بعض الأحيان من الناحية الصورية الى مصاف التصنيفات العلمية التي ما يزال علم الحيوان والنبات يستخدمه حتى يومنا هذا .

وهاكم مثال هنود « ايمارا » « Aymara » هنود الهضبة البوليفية وهم ربما كانوا أحفاد الكولا Colla الاسطورية منشئي حضارة « التياخواناكو » « Tiahuanaco » الكبرى . . . انهم من أمهر الخبراء في ميدان حفظ المأكولات - الى درجة ان الجيش الاميركي عندما أخذ بطرقهم في تجفيف الأطعمة استطاع ان يحصل على وجبات من هريسة البطاطا تكفي لمائة وقعة دون أن يتعدى حجمها علبة الأحذية . وقد كانوا أيضاً خبراء في الزراعة والنبات اذ استطاعوا تطوير زراعة « السولانوم » « Solanum » وضبط أصنافها بشكل لم يتوصل اليه أي شعب آخر ، وهي زراعة تكتسب أهمية بالغة بالنسبة للهنود كونهم يقطنون على ارتفاع 4000 م حيث لا تستطيع الذرة أن تنبت .

وتتعدى الأنواع التي تعينها المفردات « البدائية » المائتي وخمسين نوعاً ، وقد كانت بالتأكيد أكثر عدداً في الماضي . ويعمل هذا النسق التصنيفي بواسطة لفظ وصفي دال على النوع تضاف اليه صفة متغيرة دالة على الأصناف ، التي يتضمنها : فالنوع أميلاً « Emilla » « فتاة » ينقسم إما وفقاً للون : سوداء زرقاء بيضاء حمراء دموية . . وأما وفقاً لميزات أخرى : معشوشبة ، تافهة ، بيضانية . . .

وهناك ما يقارب اثني وعشرين نوعاً رئيساً تنقسم على هذا النحو ، بالاضافة الى قسمة ثنائية أخرى تميز بين الأنواع والفئات من كل نوع بناءً لكونها صالحة مباشرة للاستهلاك بعض الطهي أولاً بد من إخضاعها لسلسلة من التجليد والتخمير المتعاقبين . وكأنما ها هنا دائماً تصنيفاً ثانوياً يستلهم مقاييساً مثل الشكل (مسطح ، سميك ، حلزوني ، على غرار راحة ورق الصبار ، التلعة ، البيضة ، لسان البقرة . .) « القماشة » (بلمس الطحين ، مطاطة ، لزجة . . .) .

ولنصغ الآن لعالم محترف في البيولوجيا يقول انه كان ممكناً تلافياً الكثير من الأخطاء والاشتباكات - التي لم يصحح بعضها إلا حديثاً - لو وثق الرحالة قديماً بالتصنيفات « البدائية » بدل أن يرتجلوا تصنيفات مغايرة تماماً . . . فقد أطلق 11 باحثاً منهم اسماً علمياً واحداً « كانيس آزاره » «Canis Azarae» على ثلاثة أنواع متميزة وثمانية أصناف وتسع فئات مختلفة وأطلقوا بالمقابل أسماء مختلفة على صنف واحد من النوع نفسه . أما الغواني فكانوا قادرين على العكس من ذلك أن يتقدموا منهجياً معتمدين على مصطلحات بسيطة ثنائية أو ثلاثية مميزين مثلاً بين السنور الكبير (الجسم) والصغير والمتوسط « فالدياغوا » «Dyagua» هو مثال السنور الكبير « والمباراكاديا » «Mbarakadya» مثال الهر الوحشي الصغير اما الميني (الصغير) من « الدياتاغوا » «Dyagua» (الكبير) فيتناسب مع الغواسو «Guasu» (كبير) من الشيفي chivi وهو سنور متوسط الحجم .

« وبصورة عامة يمكننا القول ان التسميات « الغوراني » «Guarani» تشكل نسقاً دقيق التصور - cum grano salis - وهي تشبه في بعض النواحي مصطلحاتنا العلمية . فهو لاء الهنود البدائيون لم يتركوا تسمية الأشياء في الطبيعة للصدفة ، بل انهم كانوا يجمعون أعيان القبائل لإحكام المصطلحات والبحث في تناسبها مع مواصفات الأنواع ، مصنفين بدقة المجموعات الأم (المقولات) وتلك التي تتضمنها . . . ان الذكرى التي بقيت لدينا من هذه المصطلحات ليست تعبيراً عن الوفاء والاستقامة بل انها أيضاً واجب علمي (Dennler . pp. 234 et 244) .

يُقَسَّم الغذاء في صقع واسع من شبه جزيرة كاب بورك Cap York الى « نباتي » و« حيواني » بواسطة بداءتين لفظيتين «Morphème» خصوصيتين . أما « الويك مانكانا » وهم من قبيلة ضاربة في وادي ومصب « الأرشي » Archer على الساحل الغربي فهم يزيدون في هذه القسمة تدقيقاً (« تنعياً ») مضيفين مفرد « مي » «mai» في بداية أسماء النبات أو الغذاء المتفرع عنها ، ومفرد « مين » min أمام أسماء الحيوان ، وقطع اللحم أو الأغذية الآتية من الحيوان .

أما أسماء الأشجار واسم « العصا » فيُصدَّر بلفظ « يوك » «Yukk» وأسماء الألياف والحبال « بكوا » «Koi» وأسماء الأعشاب « بوك » «Wakk» والأفاعي : « توك » «Tukk» والسلال « ونك » «Wank» . أو كائمان Kämpän الأول

للسلال المصنوعة من الحبال والثاني للسلال المصنوعة من القش . . . وأخيراً تسمح القاعدة نفسها في تركيب الاسم للتمييز بين المشاهد الطبيعية وحملها على هذا النموذج من الحيوان المحلي أو ذاك من النباتات المحلية : Arkompz : الشاطيء - Ark Tomp Nintän منطقة كُثيبات وراء الشاطيء . Ark Pint'l : سهل ساحلي ذو مستنقعات مالحة . . .

« يتمتع المحليون بحاسة مرهفة تجاه الأشجار المميزة ، والأدغال والحشائش الخاصة بكل « اتحاد نباتي » بالمعنى « الايكولوجي » لهذا اللفظ . فهم قادرون على تعداد الأشجار الخاصة بكل « اتحاد » مع التدقيق في تفصيلها ودون أي تردد ، وقادرون على لحظ أنواع الألياف والسمغ والأعشاب والمواد الأولية التي تستخرج منها والحيوانات والطيور التي تتخذ منها ملجأً ونوعاً لأوكارها وأعشاشها . والحق يقال ان معرفتهم بالغة الدقة والتفصيل حتى انها تلحظ النماذج الانتقالية الخاصة بكل « اتحاد » ، فقد كان المخبرين أو « الأدلاء » الذين تعرّف عليهم يصفون دون تردد الأحوال الموسمية التي بها مجموعة الحيوانات المحلية والموارد الغذائية » .

ويسمح التصنيف المحلي في باب الحيوان والنبات بالتمييز بين الأجناس والأنواع والأصناف :

Mai'watti'yi (*Dioscorea trauersversa*)- mai' Kā'arra (*Dioscorea sahiva* var. *rotunda*, Bail.); Yukk putta (*Eucalyptus' papuana*)- Yakk pont (E. *Tetrodonta*); tukk jol (*pythonspilotes*)- tukk oingoyän (p. *amethystinus*); min pänk (*Macropus agilis*)- min ko'imjia (M. *rufus*)- min to-along (M. *giganteus*) etc.

فلا نبالغ إذن حين نقول بقول كاتب هذه المشاهدات ، ان قسمة أو توزيع النباتات والحيوانات والأغذية والمواد الأولية التي تتفرع أو تنشعب منها تشبه بنواحي معينة التصنيف الخطي لinnéen البسيط. (Thomson, p.p. 165- 167) .

ونأسف أمام هذه الدقة والشغف بالتفاصيل ان لا يكون كل عالم في الاتنولوجيا عالماً أيضاً في المعادن والنباتات والحيوان ، أو حتى عالماً فلكياً . . . إذ أن

ملاحظة ريشارد Reichard حول « النافاهو » « Navaho » لا تنطبق فقط على الأستراليين وأهل السودان بل على جميع الشعوب المحلية أو يكاد . . .

« وكونهم يعتبرون جميع الأشياء في الكون ضرورية لحياتهم وراحتهم ، يصبح التصنيف الطبيعي مسألة أساسية من المسائل التي تدرسها العلوم الدينية وهي تتطلب دقة متناهية من وجهة العلوم التصنيفية . فلا بد من لائحة بالمفردات الانجليزية والعلمية (اللاتينية) و « لغة النافاهو » العائدة لمجمل النباتات والحيوانات (وخاصة الطيور والقواضم والحشرات والديدان) والمعادن والصخور والأصفاذ والكواكب والنجوم) .

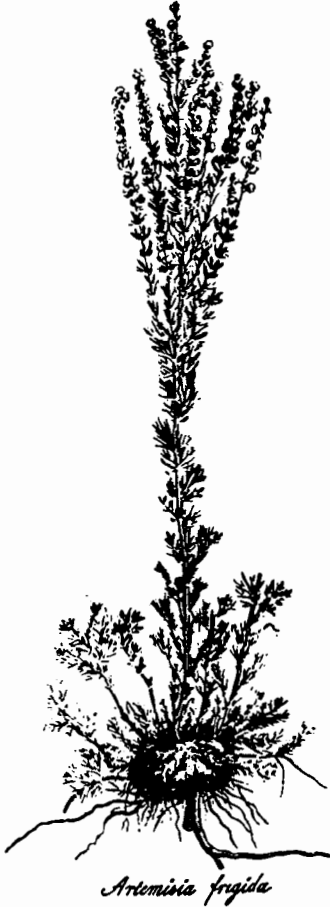
وإننا نكتشف كل يوم أكثر فأكثر ، إنه لا بد لتأويل الأساطير والطقوس بشكل صحيح أو لتفسيرها من وجهة بنوية (ونخطيء الحكم إذا ما اعتبرنا هذه الوجهة مجرد تحليل صوري) ، من تعيين دقيق للنباتات والحيوانات التي تذكرها أو تستخدم رفاتها أو أجزاءها . وهنا مثالان سريعان حول هذه المسألة الأول من علم النباتات والآخر من علم الحيوان .

تلعب النبتة المسماة (« sage-brush » « sage ») (« سوج » في جميع أنحاء أميركا الشمالية أو يكاد ، دوراً أساسياً في الطقوس الشديدة التنوع إما لوحدها أو مقروناً بنباتات اقتراناً بالتقابل : Solidago, Chrysothamnus, Gutierrezia .

إلا أن كل هذه الأمور تبقى من باب النوادر والتعسفات ان لم ندرك بدقة طبيعة « السوجا » الأميركية التي ليست شفوية الشكل « Labiée » بل من المركبات .

والواقع ان عبارة « Vernaculaire » تحمل على عدة أنواع من الارطاسيات وArmoises « Artemisia » . (تميّز بدقة مفردة من خلال المصطلحات المحلية وتخصص كل منها بوظائف طقسية مختلفة) . وتبين هذه التعيينات حين تستكمل باستقصاء حول الصيدلة الشعبية ، إن الارطاسيات تحمل في أميركا الشمالية كما هي الحال في العالم القديم دلالات انثوية قمرية وليلية ، وتستخدم خاصة في علاج عسر الطمث والولادات العسيرة . وتشير دراسة مشابهة حول الفئة النباتية الأخرى الى أن الفكر المحلي يعاينها بوصفها أنواعاً مماثلة للارطاسيات وذلك لصغر زهراتها

واستخدامها في الدباغة والطبابة (كعلاج أمراض المسالك البولية أي الجهاز التناسلي الذكوري) . لدينا إذن مجموعة متناظرة ومتعاكسة مع المجموعة السابقة وهي ذات دلالة ذكورية شمسية نهائية . ونتيجة القول : أولاً ان الطابع المقدس يحمل على الزوج كونه الوحدة المعبرة وليس على كل صنف من النبات مأخوذاً بذاته . وثانياً ان النظام الذي يتضح مباشرة من تحليل بعض الطقوس كطقس صيد النسر عند « الهيداتسا » «Hidatsa» (وذلك بفضل الباحث المنقب ويلسون G.L. Wilson pp. 150-151 وما يتصف به من فطانة ونظرة ثاقبة) ، قابل لأن يُعمم على حالات أخرى حيث لم تلحظ مصاديقه (بعد) : كحال الهنود « هوبي » «Hopi» الذين يعدون « الهروات الحجرية » مضيفين الى الرياش التي تشكل مادتها الأساسية أغصاناً عسلوجية من «Gutierrezia enthamiae» والارطهاسيا «Artemisia»



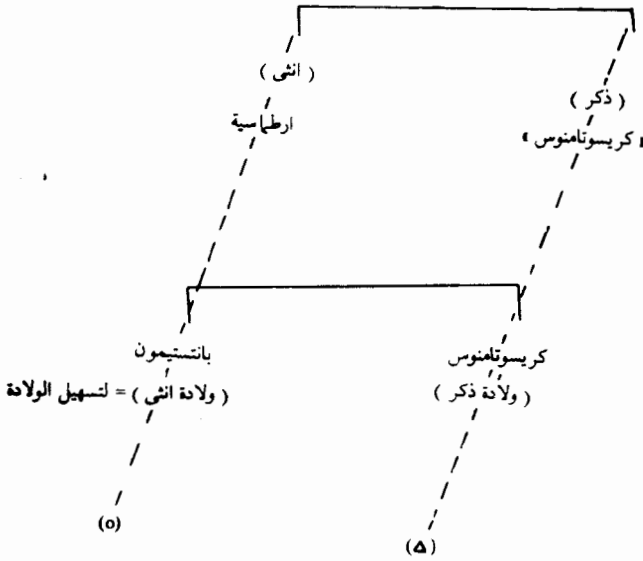
Artemisia frigida

[أرطهاسية]

(Le debour Icones Plantarum)

«frigida» ، أو كحالمهم أيضاً عندما يعينون الاتجاهات الأربعة من خلال ضروب مختلفة من الاقتران بين الارطماسيات Artemisia و« الغريسوتامنوس » (Cf. p. ex. Voht I, passim, 2, p. 75sq; 5, p. 130 Chrysothamnus)

وها هنا سبيل يمكننا من طرح اشكالات مختلفة اهملت حتى الآن : كأشكال التفرع المزدوج ، عند « النافاهو » «Navaho» ، الذي يشعب القطب « الأنثوي » الى « الكريسوتامنوس » (على الرغم من أن هذه النبتة تلحظ « كذكر » في التقابل الرئيسي) و« باتيستيمون » «Pentstémon» وهو انشعاب يتضح من الرسم الآتي :



وينكشف في هذا السياق نفسه معنى بعض الخصائص الطقسية التي تتصف بالاشترك بها شعوب عديدة ، على الرغم من المسافات التي تفصلها والاختلاف بين لغاتها وثقافاتها. ان تبشير نظام تظهر هنا على مستوى القارة بأكملها . وأخيراً تفتح المشابهة بين موقعي الارطماسيا في العالمين القديم والجديد بالنسبة للباحث المقارن حقلاً جديداً للتنقيب والتفكير وهي لا تقل أهمية من حيث دورها عن دور «Solidago virga aurea» أي « الغصن الذهبي » في مدار العالم الجديد .

ويتناول المثل الثاني الطقوس التي تناولها الحديث سابقاً وهي الخاصة بصيد

النسر عند « الهيداتسا » ، الذين يعطون لهذا النشاط ، مثالهم في ذلك مثال العديد من الشعوب الأمريكية ، طابعاً مقدساً بارزاً . والحال ان صيد النسر قد لُقِّن للبشر بنظر « الهيداتسا » من قبل حيوانات « فوطيبيعية » ، ابتكرت في البدء تقنياتها ووسائلها ، وتحكي الأساطير عن هذه الحيوانات وتقول باهم شديد انها من « الدببة » .

ويدو أن الادلاء مترددون بين الدب الصغير الأسود والغُلطون أو « الكركاجو » بالانجليزية (« Wolverine » : « Gulo luscus ») أما الاخصائون بالهيداتسا : « ويلسون » « Wilson » ، « دانسمور » « Densmore » « باورز » Bowers « بيكوز » « Beckwith » وإن لم يتجاهلوا هذه المسألة فإنهم لم يعيروها أهمية كبرى . فقد لا يتعدى المقصود هنا مجموعة من الحيوانات الاسطورية يعتقد أن لا فائدة من تعينها أو أن هذا التعيين مستحيل . والواقع أن هذا التعيين يتوقف تأويل الطقس برمته . ففيما يتعلق بصيد النسر لا شيء هنا يستفاد منه بالنسبة للدببة .

أما بالنسبة « لكاركاجو » - لفظ كندي مأخوذ عن الهندية مع بعض تعديل ويعني « سيء الطبع » - فالحال مختلف كون هذه الحيوانات لها مركز خاص جداً في إطار الفولكلور .



الغصن الذهبي
Solidago virga aurea

حيوان « مخيب للآمال » في أساطير « الالغونكين » « Algonkin » في شمال شرق القارة ، يبدو « الكاركاجو » حيواناً مكروهاً ومرهوباً ان من قبل « الايسكيمو » في خليج هدسون Hudson أم من قبل « الاتاسكان » « Athapaskan » الغربيين أو قبائل ساحل الالسكا أو كولومبيا البريطانية . ونحصل حين نجمع المعلومات العائدة لجميع هذه الشعوب (حول الكاركاجو) على التفسير نفسه الذي يعطيه جغرافي معاصر عن « المغاوين » : « يكاد يكون العُلطون الوحيد في فصيلة السرعوب الذي لا يؤخذ في الفخ . فهو لا يلهو بسرقة الغنيمة فحسب بل انه يسرق فخ الصياد نفسه ، ولا يتخلص الصياد منه الا بالرصاص » . (Brouillette, p. 155) . والحال ان « الهيداتسا » يصطادون النسر مختبئين في الحفرة . ويستجلب النسر بواسطة طعم يوضع فوقها وعندما يحط الطير ليأخذها يلتقطه الصياد بيديه العاريتين . فهذه التقنية لا تخلو إذن من مفارقة ؛ فالانسان هو الفخ ، ولا بد ليقوم بهذا الدور أن ينزل في حفرة ، أي أن يتخذ وضعية الطريدة ، فهو إذن صياد وطريدة في آن . ويعرف الكاركاجو وحده بين جميع الحيوانات تحطي هذه الوضعية المتناقضة : فهو ليس لأنه لا يهاب الافخاخ التي تعد له بل لأنه ينافس الصياد حينما يسرق غنائه وأفخاخه أيضاً .

وإن صحت التاويلات الأولى لهذا التفسير أو بداياته لاستتبع أن أهمية طقس صيد النسر عند الهيداتسا تكمن جزئياً على الأقل في استخدام الحفر ، أي في أن الصياد يتخذ وضعية في غاية الدنو أو الضعة (واقعاً أو مجازاً) ليقبض على طريدته التي تعتبر أكثر علواً ، بالفعل (تطير النسر في أعلى السماء) وأسطورياً (حيث يحتل النسر أعلى مراتب الطيور) .

ويؤكد تحليل الطقس حيث مجمل تفاصيله ، الفرضية التي تقول بالازدواجية بين طريدة سماوية وصياد (في باطن الأرض) ويظهر التقابل الأقصى الذي يمكن تصوره في مجال الصيد كعلاقة بين العلو والدنو - تقابل هذه الطقوس الغريبة التعقيد التي تفتتح بها موسم صيد النسر وترافقه وتحتمه ، الموقع الفريد الذي يحتله هذا الصيد في التصنيفة الاسطورية (تصنيفة الاساطير) وهي تقدمه كتعبير عن فارق أقصى بين الصياد وطريدته . ويتضح هنا من هذا المنظور نفسه بعض جوانب الطقس الغامضة سيما مدار الأساطير التي تروى خلال حملات الصيد وهي تدور حول أبطال أوليين قادرين على التحوّل الى نبال ، وهم أرباب الصيد بالقوس : ولا

يصلحون من هذه الزاوية - وبشكل مضاعف - لأن يلعبوا دور الطعم الجاذب للنسور من حيث مظهرهم الحيواني وهم على صورة هر وحشي أو « الراتون الغاسل » Raton Laveur . وبالفعل لا يتعلق صيد القوس الا بمنطقة من الفضاء تقع مباشرة فوق الأرض ، أي السماء الوسطى أو الجوية : فهنا يتصل الصياد بطريدته في الفضاء الوسيط فيما يفصل صيد النسور بينهما محدداً لكل منهما موضعاً يقابل موضع الآخر . الصياد تحت الأرض والطريدة في السماوات العلى . وينفرد صيد النسر بخاصية أخرى وهي أن للنساء أثر خيّر (على الصياد) خلال طمثنه خلافاً للمعتقدات السائدة لدى جميع الصيادين من الشعوب بما فيها « الهيداتسا » أنفسهم فيما يختص بجميع أنواع الصيد الأخرى . وقد يتضح هذا التفصيل بدوره في ضوء ما تقدم وذلك إذا أخذنا في الاعتبار ، أن التوسط يتحقق في إطار صيد النسر - المدرك كاختزال لفارق أقصى . على الصعيد التقني بواسطة الطعم وهو جسم مدمى معرض لفساد متسارع . فها هنا صيد أولي يشترط صيداً ثانوياً . صيداً دام (بواسطة القوس والنبال) وآخر غير دام إذ تخنق النسور دون إراقة دماء (بوصفها وصلاً لاحقاً أو مؤجلاً بين الصياد وطريدته تؤمن عنصراً وسطاً لوصول بين طرفين ضارين في تباعدهما حتى انها تبدو بداية وكأنها فصل لا يوصل إلا بالدم ولطمث النساء في هذا النظام تحديدات ايجابية مثلثة الأبعاد : فانقلاب صيد الى عكسه في صيد آخر يؤدي من الناحية الشكلية (الصورية) البحتة الى انقلاب الدور المعطى للعادة الشهرية : شر من ناحية (لافراط في التشابه) فهي خير من ناحية أخرى (حيث يضاف الى معناها الاستعاري معنى بالكناية ، كونها تستدعي الطعم بوصفه دماً وفساداً عضوياً ولأن الطعم جزء من النظام) .

وبالفعل فالجسم الدامي الذي يصبح قدراً بعد فترة قصيرة يلتصق بالصياد ساعات او حتى اياماً هو وسيلة التقاط الطريدة ، ومن الملفت ان يكون اللفظ المحلي الذي يعبر عن « الضمة الغرامية » هو نفسه الذي يعبر عن ابتلاع الطير طعمه . واخيراً تعتبر النجاسة بالنسبة لهنود اميركا الشمالية على الاقل ، اتصالاً حمياً بين عنصرين يفترض ان يظل كل واحد منهما في حالة « الطهارة » . واذا كان لعادة النساء الشهرية ان تستتبع غالباً اتصالاً مفراطاً يؤدي من ناحية ترده الى اغراق العلاقة الاصلية وتغييبها لاغياً متحركيتها فالعكس هو ما يحصل في اطار الصيد البعيد (الثانوي) : فالوصل ضعيف والوسيلة الوحيدة لتدارك وهنه هي القبول

بالنجاسة التي تبدو كدورة في محور « الأناث » المتعاقبة Diachronie أو افساداً لمحور استواء الزمان في متن « الأن » Synchronie .

ولأن هذين المحورين يتناسبان ، الاول مع الاساطير الزراعية والثاني مع الصيد ، فاننا نصل عبر تأويلنا هذا الى نظام مرجعي شامل ، يمكّننا من ادراك التشابهات والتماثلات بين موضوعات تبدو متباعدة ، في البداية ، لا يربط بينها رابط . والواقع انه في حال صيد النسر فان لهذا الصيد اهمية بالغة لانه يوجد وجوداً متكرراً متعدد الاشكال (الا انه مشبع دائماً بالطقوسية) ممتداً على مساحة القارة الاميركية كلها . شاملاً شعوباً متغايرة الثقافات من الصيادين . والمزارعين . ونستطيع والحال هذه ان نعتبر الوظيفة المتواضعة . ولكن الايجابية - التي يعطيها « الهيداتسا » « والماندان » « Mandan » « والباوني » « Pawne » (والتي تحمل على كل حال تنويعات تفسر على اساس التنظيم الاجتماعي لكل قبيلة) كحالة خاصة من مجموعة اوسع ، وهي مجموعة تضم حالات عديدة ، منها حالة خاصة ، ايضاً ، تتمثل باسطورة الرجل « المخطوب » « لفتاة - نسر » عند « البوابلو » « Pueblo » ، وهي ترتبط عندهم باسطورة أخرى :

اسطورة « الخطيبة - الشبح » (Corpse girl) حيث للنجاسة وظيفه بالغة الاهمية (خطيبة - جثة » كبديل عن امرأة في العادة) ولكنها سلبية (تستتبع موت الصياد بدل فلاحه) ذلك لأنه لا يجوز في نظر الهنود « البوابلو » ان تنزف الارانب وهي الطرائد المثلى في الصيد الطقسي ، في حين انه لا بد من جعلها تنزف برأي « الهيداتسا » لتصبح وسيطاً ممهداً للصيد الطقسي بامتياز اي صيد النسور التي يجب أن لا تنزف . والواقع ان « البوابلو » يلتقطون النسور ، يربونها ولا يقتلونها حتى ان بعض الجماعات تتحاشى هذا الامر خشية من ان تموت هذه الطيور من الجوع اذا غاب عن بالهم اطعامها .

ولنعد الى « الهيداتسا » فنوجز بأن ها هنا مسائل أخرى تتعلق بالدور الاسطوري المعطى « للكاركاجو » في الاطار المحيط بالمنطقة الام حيث ينتشر هذا الحيوان والتي تبعد قليلاً باتجاه الشمال . والقصد من اثاره هذه النقطة الاشارة الى ان مسائل عدة ذات بعد تاريخي وجغرافي وتعبيري وبنوي ايضاً لا تفك عن التحديد التدقيق لهوية حيوان يضطلع بوظيفة اسطورية : Gulo luseus .

ولهذا التحديد آثار عميقة على تأويل الاساطير الآتية من ثقافات شعوب بعيدة عن سُكنى « الكاركاجو » بعد « البوابلو » عنها ، او واقعة في قلب امريكا المدارية . مثل « الشيرنته » « Sherente » في وسط البرازيل الذين يرددون هم ايضاً اسطورة « الخطيئة - الشبح » .

الا اننا لا نلمح هنا ان هذه الاساطير قد استعيرت او اخذت جميعها عن ثقافة معينة واقعة في الشمال : فالمسألة لا تطرح هنا الا بما يختص بالهيداتسا ، ذلك ان « الكاركاجو » لا يظهر الا في اساطيرهم . اما في الحالات الاخرى ، فلا يسعنا التأكيد الا بان بنى منطقية متماثلة قد تتكون مستخدمة موارد بيانية مختلفة او (مخزوناً آخراً من المصطلحات) ، اما الثابت فلا يكون هنا العناصر بل العلاقات القائمة فيما بينها .

وتقودنا هذه الاشارة الى النظر في صعوبة أخرى . فلا يكفي ان يشخص كل فرد من الحيوان والنبات والاحجار والافلاك او الظواهر الطبيعية التي ترد في الاساطير او الطقوس - وهي مهمة مركبة نادراً ما يكون عالم الانتوغرافيا مؤهلاً لها - بل انه لا بد من معرفة الدور التي تعطيه كل ثقافة لهذه الاشياء في اطار نظامها الدلالي . واننا لا نشك في فوائد الحديث عن غنى المشاهدة المحلية ودقتها او في المنفعة من تناول او وصف طرائقها : انتباه يطول امده ويردد تركيزه ، ماثرة على تدريب الجوارح وتهذيبها ، ذكاء مبدع لا يني عن تحليل منتظم لغيط الحيوان باحثاً عن فوائده الغذائية . . . الا انه لا يؤخذ من كل هذه التفاصيل الدقيقة المجمععة بعير طوال اجيال والتي تنتقل بامانة من جيل الى جيل الا بعضها فتعتمد لتحمل وظيفه ذات دلالة في نظام ما على حيوان او نبتة معينة . الا انه يتعين معرفه اي من هذه التفاصيل هو الحمال للدلالة وذلك ان هذه الروابط بين افراد نوع معين تتبدل من مجتمع الى آخر .

« فالايان » « Iban » وال « دياك » « Dayak » البحريون جنوب « بورنيو » « Bornéo » يقرأون الفأل في تغاريد العديد من انواع الطيور ويكشفونه من طيرانها . فمتى غرد « ابو زريق ذو القنزعة » بنغمة متسارعة تشبه طقطقة الجمر يتنبأ « الديال » بنجاح انتشار المياه اما استغائة « Trogon » التي تقارن بحشرة

حيوان مذبوح فتنبوء بصيد موفق فيما ينتظر من استغاثة الـ (Sasia abnormis) (Tesminek) ان تطرد الارواح الشريرة التي تسكن الزرع وكأنما « تكشطها » او تجرفها لانها تشبه صوت حرف السكين . وينبئ Trogon آخر عندما « يضحك » بنجاح الحملات التجارية وتستعيد « صدريته » الحمراء الباهرة أيام الحروب المظفرة والاسفار البعيدة .

ويتضح مما ذكر انه كان ممكناً ان تعطى لنفس هذه التفاصيل دلالات مغايرة ، او انه كان لهذه التفاصيل ان تستبدل بتفاصيل أخرى من تلك الطيور نفسها . يختار نسق العرافة اذن من بعض المميزات ، فقط فيعطيه دلالة بصورة تعسفية فيكتفي (هنا) بسبعة طيور لا قيمة لها حتى ان اختيارها يبدو مفاجئاً .

الا ان هذا النسق الذي لا يخلو من التعسف من ناحية عناصره يبدو متماسكاً متناسقاً متى اخذ بمجمله : فهو لا يبقى الا العناصر التي تصح « انستها » رمزياً ويسهل التمييز فيما بينها من ناحية اعراضها القابلة لأن تُدخل في امزجة مركبة فتصاغ منها اشارات او رسالات تفوقها تعقيداً . (Freeman) .

الا اننا لا نشك اذا اخذنا بالحسبان تنوع المواد الاولية وتكثرتها التي لا يأخذ النظام الا بعضاً من عناصرها وفق احتمال من ضمن احتمالات عديدة - انه كان لعدد هائل من انساق مماثلة ان تتمتع بتناسك مشابه ، وانه ليس لنسق واحد ان يكون معداً سلفاً ليتم اختياره من جانب المجتمعات والثقافات بمجملها . وليس لهذه العناصر دلالات تلازمها ، فدلالاتها مرتبطة « بمواقعها » ، اذ انها تتعلق بالتاريخ والاطار الثقافي من جهة ، وببنية النسق حيث اطار ظهورها من جهة أخرى .

وتظهر هذه النزعة الانتقائية ابتداء من مستوى المفردات . فالسيدك « الحبشي » الوحشي في لغة « الناقاهو » هو الطير الذي « ينقد بمنقاره » اما « النقار » « Pic » فهو « الذي يطرق » . وتدخل الديدان واليرقانات والحشرات في مقولة واحدة تحت مفرد اشتقاقي يعبر عن الجيشان والهيجان - والفوران والغليان . وتدرك الحشرات وهي في حال اليرقانيات اكثر مما تدرك في حال اكلتها .

وعندما شرع « كونكلين » في دراسة طريقة « الهانونوو » في جزر الفيلين في تصنيف الالوان وقع في متاهة امام اللغظ والتناقض والدور الذي يسود ظاهر الامور الا ان هذا اللغظ سرعان ما بدأ يزول عندما كان يطلب من الدليل ان لا يحدد النماذج

المعزولة فحسب بل بينها التقابل الكامن أيضاً داخل الأزواج المتعكسة . كان هناك اذن نظام متناسق الا انه لم يكن ليظهر من خلال المفردات الخاصة بنظامنا الذي يستخدم محورين : محور القيم ومحور الالوان : وقد زالت جميع هذه الاشكالات عندما ايقنا ان نظام « الهانوو » يحتوي ايضاً محورين الا انها محددان بصورة أخرى : فهو يميز بين الالوان من جهة كونها فاهية او غامقة بنسب متفاوتة ومن جهة اخرى كونها تعرض عادة للنباتات الندية او المجففة . فالمحليون يقربون بين اللون الاخضر البني اللامع الذي يتلون به صنف من اصناف قصب « البامبو » مباشرة بعدما يقطع ، في حين ستميل نحن الى رؤيته قريباً من الاحمر اذا اعتمدنا التقابل البسيط الذي يبرز في لغة « الهانوو » بين الاحمر والاخضر . (Conkline) .

وقد تظهر حيوانات شبيهة ، في هذا السياق نفسه في الفولكلور وإن حاملة لدلالات مختلفة . فالنقار وارتابه وانواع الطيور التي يحمل عليها جنس النقار (هي في نفس هذا الحال . فاهتمام الاستراليين « بالمتوقل » « grimperau » فلأنه كما بين « ردكليف - برون » « Radcliffe- Brown » يتردد على شقوق الاشجار وتجويقاتها . الا ان هنود براري امريكا الشمالية يتنبهون الى تفصيل مغاير تماماً : فلا بد ان يكون النقار ذو العرف الاحمر محمياً من الجوارح لان رفاته لا تشاهد ابداً . (Schoolcraft) ويقيم « الياوين » « Rawnee » في اعلى « الميسوري » « Missouri » علاقة (مثل الرومان الاقدمين على ما يبدو) بين النقار والصاعقة والعاصفة (Flet cher 2) في حين يربط « الاوساج » « Osage » هذا الطير بالشمس والنجوم (La Dlesche) الا أن انواعاً من النقار^(*) تضطلع بدور رمزي برأي « الايبان » في « بورنيو » « Iban de Bornéo » ، وهم الذين مضى الحديث عنهم ، وذلك نظراً لتغريدها « الاحتفالي » لما تتضمنه « صيحتها » من نذير واضح .

ولان نشك في ان الطيور تتبدل من حال الى حال ، الا ان هذا المثل يتيح لنا فهماً افضل لكيفية استخدام شعوب مختلفة لحيوان واحد ، في فضائها الرمزي ، مرتكزة الى خصائص لا يربطها رابط فيما بينها : السكنى ، التداعيات المتعلقة بالاحوال الجوية ، الصراخ . . . الحيوان الحي ، الحيوان الميت . ولكل تفصيل ان يؤل انطلاقاً من مناخات مختلفة .

(*) وهي : (Blythi picus, rubiginasus) ؛ انظر (Swainson) .

فيعتبر الهنود في جنوب غرب الولايات المتحدة وهم يزاولون الزراعة ان ما يطغى على طبائع الغربان هو كونها تسرق ثمر الجنائن .

اما الهنود القاطنون ساحل شمال غرب المحيط الهادىء وهم من صيادي الاسماك والطيور حصراً فيرون ان هذا الطير من آكلي القذورات وانه بالتالي يأكل الغائط .

فالشحنة الدلالية وفقاً لـ (Corvus) لا تكون في الحالين نفسها: فاما نباتية واما حيوانية ، وهي تدل على تنافس بين الطير والانسان في اطار التماثل بينهما او التقابل من ناحية تعاكس سلوكهما . . .

وتعتبر النملة حيواناً طوصمياً إن في افريقيا وان في استراليا . الا ان « النوير » لا يرونها الا بمثابة طوطم ثانوي لا ينفك عن « الاصلة » (ثعبان ضخم) Python . لان لكليهما جسماً يحمل الدمغة نفسها . ومن يتخذ من « الاصلة » طوصماً يمتنع بالتالي عن قتل النمل او اكل عسلها .

وها هنا ايضاً رابط من النوع نفسه بين النمل الاحمر والكوبرا لان معنى « كوبرا » هو تحديداً « الاشقر » (Fvaus - Prit chard 2. P 68) اما وضعية النمل من حيث مرتبتها الدلالية فهي اشد تعيقداً بما لا يقاس عند القبائل الاسترالية في « كيمبرلي » « Kimberley » الناطقة بلغة ذات مراتب اسمية (Classes nominales) ، « فالنغارينيون » « Ngarinyin » يقولون بثلاثة انشعابات مزدوجة ومتتالية : تنشعب الاشياء والكائنات اولاً الى فرعين الاحياء والجماد ثم الاحياء الى ناطقة (عاقلة) وغير ناطقة . ثم الناطقة الى ذكور واناث . وتتضمن المرتبة المخصصة بالمصنوعات اليدوية في اللغات ذات المراتب الست جنباً الى جنب العسل والزوارق الجذعية ، ذلك ان العسل من مصنوعات النحل والزوارق من مصنوعات البشر . . . فلا بد اذن للغات التي فقدت بعض المراتب من ان تجمع الحيوانات والمصنوعات . . . (Capell) .

وقد نتجراً في بعض الحالات أن ننطلق من فرضيات تستند الى منطق التصنيفات فترها متقاطعة مع التفسيرات المحلية . كانت اقوام « الايروكوا » تنتظم في « عشائر » متفاوت اعدادها وتسمياتها بصورة ملحوظة من حالة الى اخرى .

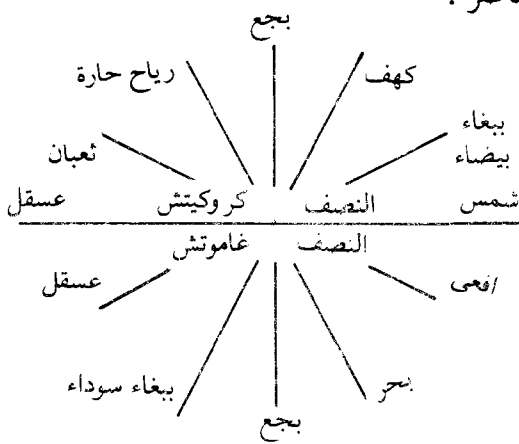
الا انه يمكننا ان نتزع منها « نموذجاً قياسياً » يستند الى قسمة مثلثة - اساسية -

الى « عشائر » الماء (السلحفاة ، القندس ، الانقليس ، دجاجة الارض ، المالك الحزين) . .

عشائر الارض (الذئب ، الأيل ، الدب) و « عشائر » الهواء (الصقر ، كره) الا اننا لا نستطيع حتى في هذه الحالة ان نحسم أمر الطيور المائية الا تعسفاً ، فهي من حيث كونها طيوراً قد تنتمي الى الهواء وليس الى الماء . . . ونحن نجزم بان بحثاً يشمل الحياة الاقتصادية والتقنيات والتصورات الاسطورية والممارسات الطقسية يُنتج اطراً اتنوغرافياً يبلغ درجة من الشمول او الغنى تسمح بالحكم والبت في هذه المسألة .

وتلمح الاتنوغرافيا المهمة « بالالغونكين » « Algonkin » وجيرانهم الـ « وينباغو » « Winncbago » . الى وجود تصنيف من خمس مقولات هي على التوالي الارض والماء وباطن البحار والسماء الدنيا والسماء العليا .

وتبدأ المصاعب عندما نحاول وضع كل « عشير » في المكان المخصوص به . . . اما « المنوميني » اذ يعدون ما يقارب الخمسين منها قد تصح قسمتها الى دواب الارض اليابسة (الذئب ، الكلب ، الأيل) دواب ارض الاغوار (العلدن ، السمور ، القندس ، الخنزير البري) (وطيور « ارضية ») (النسر ، الصقر ، الغراب ، الزاغ) وطيور مائية (الكركي ، المالك الحزين ، البطة ، دجاجة الماء) واخيراً حيوانات باطن الارض . الا ان هذه المقولة (الفئة) بخاصة لا تخلو من اشكال اكيد ، ذلك ان العديد من الحيوانات موضوع التصنيف (دب ، سلحفاة ، الشيهم (Pore-épic) يمكن ان يدخل في هذه المقولة لتلك ، والصعوبات قد تزداد ايضاً حينما يواجهنا ما تبقى من العناصر .



ونجد في استراليا اشكالات مماثلة . ولقد تفكر « دوركايم » « وموس » بعد « فريزر » حول التصنيفات الشاملة التي تقيمها بعض القبائل كـ « وطجو بالوك » الذين يفتنون موتاهم في اتجاهات تختلف من « عشير » الى آخر :

ولا يمكننا على الرغم من تقطع المعلومات وتجزئتها الا أن نلاحظ بدايات التنظيم التي تظهر على كل حال بهذا الانتظام الا للمراتب لأن الاطار الاتنوغرافي الذي يسمح وحده بتأويلها يكاد يكون خالياً من أية اشارة اليها : فالبيضاء البيضاء « النهارية » تجاور الشمس والبيضاء السوداء التي تكاد تقابلها كلياً على طرف قطر واحد ، تجاور هي نفسها العسقلات وهي نباتات جوفية ، وتقع أيضاً على محور الكهف الذي يعتبر جوفياً هو أيضاً . أما الأفاعي فهي على محور خاص ، والكائنات البحرية « تبدو متمحورة هي أيضاً . ولكن هذا - الهواء - هل هو من الأرض أم من البحر ؟ فنحن نجهل هذا الأمر ، ونقول ان الاجابة عن سؤال اتنوغرافي غالباً ما يعود إلى الجغرافي أو الفلكي ان لم يكن لعالم النبات أو الحياة أو طبقات الأرض .

والحقيقة هي أن مبدأ التصنيف لا يتمثل أبداً (مسبقاً) : اذ وحده الاستقصاء الأتوغرافي ، أي التجربة ، هو الذي يسمح بالاستدلال عليه .

ومثال « الأوساج » « Osage » - وهم من « السيو » « Sioux » الجنوبيين - مليء بالعبر ، اذ لتصنيفاتهم طابع منتظم ، ظاهرياً على الأقل ، فهم يقسمون الكائنات والأشياء الى فئات ثلاث ، ذات ارتباط ، تبعاً : بالسما (شمس ، نجمة ، كركي - ليل ، ابراج ، أفلاك . . .) وبالماء (بلح البحر ، سلحفاة ، اصداق ، Typha- latifolia ضباب ، أسماك . . .) وبالأرض اليابسة (دببة ، سوداء وبيضاء ، كوجر نسر ، أيل ، سشيهم) .

أما موقع النسر فيظل مبهماً ، ولا يتضح لنا الا حين نعلم أن فكر « الأوساج » يربط النسر بالبرق ، والبرق بالنار ، والنار بالفحم ، والفحم بالأرض .

فالنسر بوصفه ملكاً من « ملوك الفحم » هو حيوان « أرضي » . وكذلك تلعب البجعة دور المعدن من حيث صلابته كونه يعمر طويلاً . وغالباً ما تستحضر الطقوس حيواناً عديم الاستخدام : السلحفاة ذات الذنب المسننة كالمشمار .

أما أهميتها فتظل غير مدركة ، الا اذا علمنا أن للرقم 13 قيمة « صوفية » بنظر « الأوساج » . فالشمس الشارقة ترسل 13 شعاعاً تنسحب إلى مجموعتين واحدة من 6 وأخرى من 7 ، تناسب أولاهما الميسرة والثانية اليمينة . والأرض والسما والصيف والشتاء . والحال ان المشهور عن تسننات ذيل السلحفاة انها 6 أو 7 فصدر السلحفاة يمثل اذن قبة السماء والخط الرمادي الذي يخطه يمثل المجرة .

والتكهن بالوظيفة الرمزية الحلولية التي يضطلع بها «العلند» (ظبي ضخيم) يبقى أشد صعوبة . فجسمه مثال مصغّر بكل ما للكلمة من معنى : فشعره يمثل العشب وأفخاذه الهضاب ، وخاصرتاه السهول ، وفقاره تضاريس الأرض ، وعنقه الأودية ، وقرونه شبكة الري . . . (La Flesche, passim) .

وقد نستطيع ترميم بعض تأويلات « الأوساج » . ذلك اننا نمتلك بصدها وثائق ضخمة جمعها «La Flesche» . وقد كان والده زعيماً من زعماء « الأوماها » وكان يكن احتراماً خاصاً لمجمل أساليب الفكر المحلي .

إلا أن المصاعب تزداد إلى حد ولا حل بعده ، حين نواجه حال قبيلة شبه منقرضة « كالكريك » «Creek» وهي التي كانت في السابق منقسمة إلى خمسين « عشيراً » طوطمياً قائمة على الحسب بالأم تسمى بأسماء بعض الحيوانات خاصة وبعض أسماء النباتات أحياناً والظواهر الفلكية (ندى ، هواء) والجيولوجية (ملح) أو التشريحية (شعر العانة) وكانت هذه « العشائر » مجتمعة في عصابات وكانت القرى منشعبة أيضاً إلى جماعتين ، ربما تناسبتا مع الحيوانات البرية (الأرضية) والحيوانات الطائرة (الهوائية) على الرغم من أن هذا الانشعاب لا يتضح من تعييناتها وهي : « أهل لغة أخرى و « البيض » ، أو الحمر والبيض » .

ولكن لماذا تتميز الطوطمات بكونها « أعماماً » و « أبناء الإخوة » ، (كما أن الهوبي «Hopi» يميزون الطوطمات « بالأخوال » من جهة و « الآباء » و « الأمهات » و « الجدات » من جهة أخرى) وهنا سؤال أيضاً وهو الأهم : لماذا يحتل أحياناً الحيوان الأقل أهمية انطلاقاً من هذه التسمية أهم المواقع بحيث ، يكون الذئب ، مثلاً عمّاً للذئب ، والهر الوحشي عمّاً للسنور الكبير . الذي يسمى « بانثير » (فهداً) في جنوب الولايات المتحدة ؟ ولماذا يرتبط « عشير » « تمساح القاطور » «Alligator» « بعشير » « الديك الهندي » (إلا لكونها من الحيوانات البيوضة) . و « عشير » الراتون الغاسل بعشير البطاطا ؟ وجهة « البيض » في فكر « الكريك » هي جهة السلام . . . والباحث المستعصي لا يحصل هنا الا على تفسيرات شديدة الإبهام حتى اليأس : فالهواء (اسم « العشير » « الأبيض ») يجلب الصحو والطقس الجميل أي طقس « السلام » الهاديء .

والذئب والذئب من الحيوانات المتنبهة دوماً وبالتالي فهي مفطورة على السلام . . . (Swanton) .

وتقسم الصعوبات التي تتضح من هذه الأمثلة الى صنفين : تحليلية(*) (ضمنية) (Extrinsèque, intrinsèque) وانفكاكية (خارجية . ومرد الأولى إلى جهلنا في ميدان المعاينة في الاعيان أو في الوهم - للوقائع أو المبادئ التي تستلهمها التصنيفات . ويقول الهنود « تليجنت » «Tlingit» في هذا المقام أن دود الخشب « نظيف وماكر » وان القضاة (ثعلب الماء) « تخيفها رائحة غيط الانسان » . (Laguma, p p. 177, 188) . ويعتقد « الهوبي » أن في البوم منافع للدراقرن . واذا كان لهذه المواصفات أثرها على وضع الحيوانات في مواضعها ضمن اطار تصنيف معين فسوف نبحت اذآك عن مفتاح (هذا اللغز) ولن نكتشفه الا اذا تَلَطَّف الحظ بنا ، فوجدنا اشارات دقيقة مقتضية ولكن ثمينة في هذا المقام .

ثم اننا نجد أن الهنود « أوجيوا » «Ojibwa» في جزيرة « بآري » «Parry» يتخذون من بين طوطمات مختلفة النسر والسنجاب . وتفسر من حسن الصدق تعليقة محلية أن هذه الحيوانات هي بمثابة رموز لشجرتين يرتادانها وهما على التوالي : صنوبرة - الشوكران Tsuga canadensis والأرزة ، «Thuja occidentalis» ، (Jeuness 2.) فاهتمام الأوجيوا بالسنجاب هو واقعاً ، اهتمام بشجره . وهو لا يرتبط باهتمام « الاسمات » «Asmat» في غينيا الجديدة بالسنجاب نفسه ، ولكن لأسباب مختلفة :

« فالبيغاء والسنجاب من أهم آكلات الأثمار . . . والرجال الذين يذهبون في صيد الرؤوس يشعرون أنفسهم قريبين منهم وينادونهم وكأنهم أخوتهم . . . [وذلك] للتوازي القائم بين جسد الانسان والشجرة وبين رأس الانسان وثمرتها » (Zegaard, p 10 34.) . ويحرم أهل « الفانغ » «Fang» في « الغابون » السنجاب عينه على الحوامل من النساء بناء لاعتبارات من مرتبة مختلفة : فهذا الحيوان يلجأ إلى التجويات في جذوع الشجر وتخاطر الحامل التي تأكل لحمه في أن يقلد جنينها هذا الحيوان فيرفض مغادرة الرحم . وينطبق هذا الاستدلال نفسه بدقة على السرعوب والعزير اللذين يعيشان في الحجر . الا أن الهنود « هوبي » يتبعون خطأ تفكيراً معاكساً : فهم يعتبرون لحم هذه الحيوانات نافعاً للولادة وذلك نظراً للمؤهلات التي تسمح لها بحفر نفق تحت الأرض تهرب منه عندما يطاردها الصياد : فهي

(*) لا تفك عن موضوعها . (المترجم) .

تساعد الطفل على « النزول بسرعة » ، ومن هنا فمن الممكن الابتهاال لها في أدعية الاستسقاء. (Voth I, p. 34 n) .

تربط رقيّة طقسية عند « الأوساج » بصورة مُلغزة بين زهرة (أل : Lacivaria pycnostachya) تسمى بالانجليزية (blazing star) . ونبته غذائية : الذرة وحيوان لبدن : البيسون .

وكادت علة هذا الرابط أن تبقى مبهمة لو أننا لم ندرك من مصدر آخر مستقل عن المصدر الأول أن « الأوماها » «Omaha» وهم أقرباء « الأوساج » يصطادون البيسون في فصل الصيف ، ويتوقفون عن هذا الصيد عندما تزهّر نبتة blazing star» في السهول . فيتيقنون أذاك ان الذرة قد بلغت فيعودون إلى قريتهم للحصاد . (Fortune I, pp. 18 - 19) .

أما الصعوبات التحليلية فهي من طبيعة أخرى . اذ انها لا تنشأ عن جهلنا للمميزات التي ينتزعاها الفكر المحلي من الواقع ليقوم الروابط بين عنصرين أو عدة عناصر ، بل من تشابك مدارات منطقية متعددة الأبعاد تستدعي نماذج رابطة(*) مختلفة .

ويُوضح مثل « اللويابولا » «Luapula» في روديسيا الشمالية هذا الطابع جيداً . فهنا « العشائر » التي تحمل أسماء حيوانات ونباتات أو مصنوعات ليست « طوطمية » بالمعنى الذي يحمله هذا اللفظ عادة . إلا أن روابط من « المزاح » توحد فيما بينها زوجاً وزوجاً كما هي الحال عند « البمبا » «Bemba» و« الامبو » «Ambo»

وفي سياق منطوق لا يخلو من الوجهة التي تهمننا ، عن الفائدة نفسها . والواقع اننا بيّنا في دراسة سابقة ما نكمل تبينه ها هنا ، وهو أن الطوطمية ليست الاحالة خاصة من المسألة التصنيفية العامة ، أو مثال بين أمثلة أخرى ، عن الدور الذي يعطى عادة لألفاظ مخصوصة بصياغة تصنيفية اجتماعية .

وتقيم « عشائر » من عشائر « اللوابولا » «Luapula» علاقات مزاح فيما بينها وهي « العشائر » الآتية : [فهد] Léopard والعنزة Chèvre لأن الأول يأكل الثانية ، الفطر و [مارضه (وكر الأرض)] Termitière لأن الأول ينبت على

(*) الرابط يكون في الذهن والتعلق أو العلاقة في الخارج . المترجم .

الثانية [، الحساء] bouillie والعنزة لأنه من المفضل أن يؤكل [الحساء] باللحم .
الجبس Argile والفيل لأن النساء في سالف الزمان كنّ بدل أن يصنعن الأواني
يقطعن أو يتزعن بصمات أرجل الفيل أو يستخدمن أشكالاً طبيعية يتخذن منها
الأواني .

[مَأْرَضُه (وكر الأرض)] termitière والأمعن أو العشب لأن العشب ينبت
في [المأرضه] والأمعن تختبئ فيها أيضاً الحديد وكل « العشائر » الحيوانية لأن
الحديد يقتلها .

وتسمح استدلالات من هذا النوع بتحديد مراتبية العشائر : فالعهد أرفع
شأناً من العنزة والحديد من الحيوان . والمطر من الحديد إذ يحدث فيه الصدأ .
والواقع أن « عشير » المطر أرفع شأناً من جميع « العشائر » الأخرى فلولا المطر لماتت
الحيوانات من الجوع والعطش وكان مستحيلاً ان تطبخ العصيدة (اسم « عشير »)
أو تصنع الجرار [أو الخرافة] : (اسم عشير) . . . (Cunnison.)

ويبين « النافاهو » انطلاقاً من اعتبارات مختلفة قيمة النباتات الطبية وطرق
استخدامها : تنبت النبتة الى جانب نبتة طبية أهم منها ويشبه جزء من أجزائها
أعضاء جسم الانسان . وتكون رائحة النبتة « كما يجب » (وكذلك لمسها
وطعمها) .

تلوّن النبتة الماء « كما يجب » ، ترتبط النبتة بحيوان معين (لأنها غذاؤه ، أو
أنه يلمسها أو انها تجاوره السُكن) ، وقد أوحى بها الآلهة ، ومن الناس من علم
استخدامها ، أو انها قطفت قرب شجرة مصعوقة أو انها علاج لمرض معين وهي
لذلك صالحة أيضاً لمداواة مرض مشابه أو مرض يصيب العضو نفسه . . .
(Leighton p. 58) . أما الألفاظ الحادة (المميزة) التي تدخل في أسماء النباتات عند
« الهانونوو » « Hanunoô » فتشير إلى الأبعاد الآتية : شكل الورقة ، اللون ،
السكن ، القامة ، المقاييس ، الجنس نوعية النمو ، الزائر المعتاد (على زيارتها) ،
فترة النمو ، الطعم ، الرائحة . (Conklin I, p. 131) . تستكمل هذه الأمثلة ما
سبقها مبيّنة أن هذه الاستدلالات تفعل فعلها على محاور متعددة وفي آن معاً .

أما الروابط التي تعقدها فغالباً ما تقوم على المجاورة في المكان (الامعن)
والمأرضة عند « اللوابولا » « Luapula » وكذلك عند « التوريا » « Toreya » في

الهند الجنوبية) ، أو على التشابه : النملة الحمراء وأمعن الكوبرا وهما متشابهتان في اللون بنظر «النوير» «Neur» . ولا تختلف هذه الدقائق المنطقية من حيث الشكل عن التصنيفات الحديثة ، حيث يلعب التجاور ، والتشابه دوراً أساسياً : التجاور لتعيين أشياء « تدخل أيضاً في المنظور المتكوني والوظيفي ضمن نسق واحد » والتشابه الذي لا يتطلب الاشتراك في نسق واحد بل يرتكز على اشتراك الأشياء بخاصية واحدة أو خاصيات متعددة ، فتكون « صفراء ، أو ملساء ، أو ذات أجنحة ، أو يعلو 10 أقدام . . . » (Simpson, p. p 3-4) .

إلا أن ضرورياً أخرى من الروابط والعلاقات تدخل في اطار الأمثلة التي كانت مدار بحثنا . فقد تكون العلاقات حسية (الدمغات على جسم الأحلة والنملة) أو ادراكية (النشاط التصنيعي المشترك بين النملة والنجار) : فلهيوان واحد ان صح القول وظيفتين (منطقتين) مختلفان من ثقافة إلى أخرى من حيث مرتبتها بين الحسي والمجرد . وقد تكون الرابطة (أو العلاقة) بعيدة أو قريبة في الآن أو تقضي الزمان (الرابط بين السنجاب والأرزة من جهة والخزف وبصمات الفيل من جهة أخرى) فالساكنة (العصيدة والعنزة) أو متحركة (الحديد يقتل الحيوانات والمطر « يقتل » الحديد ، براعم النبات تدل انه قد حان وقت الرجوع إلى القرية . . .) . أما هذه المحاور المنطقية ، فالأرجح أن عددها وطبيعتها وكيفياتها ، تتبدل من ثقافة إلى أخرى ، وقد تصنف هذه الثقافات في مراتب متفاوتة الغنى والفقر من حيث الخصائص الشكلية التي تميز أنظمتها المرجعية التي تستخدمها في صياغة بناها التصنيفية . الا ان أضعفها استعداداً في هذا المجال يستخدم أنظمة منطقية متعددة الأبعاد يتطلب احصاؤها وتحليلها وتفسيرها قدرماً من المعلومات الأنتوغرافية العامة غالباً ما لا يكون متوفراً .

واجهنا حتى الآن نوعين من المصاعب الخاصة بالمنطق « الطوطمي » أولاً فنحن غالباً ما نهمل النبتة أو الحيوان المقصود تحديداً (في طي الكلام) . وقد رأينا أن تحديداً غير دقيق لا يكفي هنا . . . ذلك أن المعايينات المحلية تبلغ درجة من الدقة ومبلغاً من التنويه تجعل أي لفظ من النسق معبراً عن دقيقة مورفولوجية أو عن سلوك لا يحدد إلا في اطار التنوع (المتواصل) (النوع ، والصنف في النوع) .

كان « الايسكيمو » في « دروسي » « Dorset » ينحتون (يصكون) رسوم حيوانات على قطع من العاج لا يزيد حجمها عن رأس عود الكبريت ، وكانت تبلغ درجة من الدقة حتى ان علماء الحيوان كانوا يلحظون عندما يعاينونها بالمجهر تصنيفات نوع من الأنواع : مثلاً النوع المشترك لطائر الغمّاس والغمّاس ذو العنق الأحمر (Carpenter) .

وثانياً ، فإن أي نوع أو صنف أو فئة . . . مؤهل ليضطلع بوظائف متعددة ومختلفة في اطار الأنساق الرمزية حيث لا تقوم فعلياً الا ببعض من هذه الوظائف فقط . إننا نجهل تنوع هذه الاحتمالات ولا بد لنا لتحديد الاختيارات من الرجوع ليس فقط إلى مجموعة المعطيات الاتنوغرافية بل أيضاً إلى معلومات تأتي من مصادر أخرى : حيوانية ، نباتية ، جغرافية (. . .) ونلاحظ عندما تكون المعلومات مكتملة - وهذا نادر ما يحصل - إن الثقافات وإن كانت متجاوزة تقيم كل واحدة منها نسقاً مختلف كلياً عن الأخرى مستخدمة عناصر تبدو متشابهة أو في غاية التقارب .

فاذا كان البعض من شعوب أميركا الشمالية يرى في الشمس « أباً » محسناً وبعضها مسخاً مفترساً يلتهم لحم البشر ويتعطش إلى دمائهم ، فهل يبقى التنوع في تأويل الكائنات الضاربة في خصوصيتها من نبات وطيور أمراً مفاجئاً ؟

ونأخذ مثلاً على تكرر بنية بسيطة قائمة على التقابل تنقلب شحناتها الدلالية في سياق تكرارها رمزية الألوان عند « اللوفال » « Luval » في روديسيا ونقارنها برموز بعض القبائل في شمال شرقي استراليا ، حيث يطلي أعضاء النصف (القرابي) ذي الحسب بالأم الذي ينتمى اليه الفقيد أنفسهم بالمغرة الحمراء ويقتربون من الجثة في حين يطلي أعضاء النصف الآخر أنفسهم بالمغرة البيضاء ويتعدون عنها . ويستخدم « اللوفال » أيضاً الصلصال الأحمر والأبيض الا انهم يستخدمون الصلصال والطحين الأبيض في القرابين التي يقدمونها لأرواح الأولين . ثم انهما يُستبدلان بالصلصال الأحمر في طقوس بلوغ السالكين لأن الأحمر هولون الحياة والانجاب والتكاثر(*) . (C. M. N. White I, pp. 46 - 47) . فاذا كان الأبيض ملازماً في الحالين للوضعية « غير البارزة » ، فالأحمر - وهو القطب « اللوني » في التقابل - متلازم اما مع الموت أو مع الحياة . ونحن نلاحظ في منطقة

(*) وكذلك الأمر في الصين حيث الأبيض هولون الحزن والحداد والأحمر الفرح والزواج .

« فورست ريفر » «Forcet River» في استراليا أيضاً أن أتراب الفقيد يطلون أنفسهم بالأبيض ويقفون بعيداً عن الجثة في حين لا يضع أعضاء الأجيال الأخرى الطلاء ولا يقتربون هم أيضاً من الجثة .

واستخلاصاً نقول : ان التقابل ابيض / احمر يستبدل هنا على اساس شحنة دلالية ثابتة بتقابل آخر وهو : ابيض + اسود / صفر .

فبدل ان يكون الابيض والاحمر متعاكسين من حيث القيمة ، وتبقى قيمة الابيض (وهو متلازم هنا مع الاسود لون « غير- لوني ») ثابتة في حين ينقلب مضمون القطب المقابل منتقلاً من الاحمر (اللون المطلق) الى غياب اللون او انعدامه . واخيراً تؤسس قبيلة استرالية أخرى « البارد » « Les Bard » نسقتها الرمزي على التقابل : اسود / احمر .

اما الاسود فهو لون الحداد الذي تتخذه الاجيال في المراتب المزدوجة (الجد ، والشخص نفسه ، والحفيد) والابيض الاجيال في المراتب المفردة (الاب ، الابن) (Elkin 4, P P. 298- 299) اي تلك التي لا تدخل فيها مرتبة الشخص المعني . فها هنا اذن تقابل بين عنصرين متفاوتين من حيث بروزهما : الحياة والموت عند اللوفال ، « موته هو » « وموتي أنا » في استراليا يظهر من خلال أزواج من العناصر المتنوعة من سلسلة رمزية واحد : غياب اللون ، اسود ، ابيض ، اسود + ابيض ، واحمر (الوجود الأشد للون) الخ . . .

والحال اننا نلاحظ عند الهنود فوكس التقابل الاساسي عينه ، الا انه مسقطها هنا من مدار الالوان على مدار الاحداث : فخلال مراسم الدفن يتبادل الذين يقومون بهذه المراسم الكلام فيما بينهم . في حين لا ينطق الآخرون بكلمة واحدة « (Michelson I, P 411) . يتناسب التقابل بين الكلام والسكوت بين الضجيج والصمت مع التقابل بين وجود الالوان وغيابها او بين لونين متفاوتي الدرجة . وتبدو هذه المعانيات وكأنها اثبات يؤكد جميع النظريات التي تقول « بالاصل المثال » او « اللاوعي الجماعي » . فالاشترك لا يكون الا في الاشكال ولا يطال المضامين . اما المضامين المشتركة فلا تكون الا بصلة في الخارج وليس في الازهان اي من جانب بعض الخصائص الموضوعية التي تعرض لبعض الكائنات الطبيعية او المصطنعة او من جانب انتشار الخصائص واستعارتها (المتبادلة بين الشعوب) .

ولا يخلو هذا التحليل من ان يواجه صعوبة اخرى مردها التعقيد الذي يلزم طبيعة نسق المنطق المحسوس ، الذي يعتبر ان الرابط هو اهم (وجوهري) اكثر من طبيعة الروابط. وهي على المستوى الشكلي تجعل من اي شيء ان صح القول سهاماً موجهة الى هدف .

ونتيجة هذا الامر اننا لا نستطيع حينما نواجه رابطة بين عنصرين ان نتكهن بطبيعتها الشكلية فلا يمكننا مقارنة العلاقات بين العناصر مثالها مثال العناصر نفسها الا بصورة غير مباشرة ، (وكأنا امام لعبة بليار لا نصيب فيها الا بالتصويب على الاطراف) ويلفتني علم الالسنية هذا الصعوبة نفسها اليوم وإن في حقل مختلف وذلك لانه يجد هو الآخر في المنطق الكيفي :

فهو يدرك ازواجاً من المتقابلات الصوتية الا ان ما يحكم كلاً من هذه المتقابلات يبقى من باب الافتراض . اذ يصعب كخطوة أولى ان نتلافى لتحديدها تلافى الانطباعية خاصة ان لمسألة واحدة في هذا المقام حلول متعددة تبقى كلها محتملة لفترة طويلة .

ومن المصاعب الكبرى التي عجزت الالسنية البنيوية حتى الآن عن تخطيها كلياً هو ان الاختزال التي تقوم به مستخدمة التقابل الثنائي لا يخلو من ثمن يتمثل بالثكرات التي تصيب طبيعة التقابلات ، اذ لا بد من حيلة تجعل لزوج متقابل طبيعة تخصه وتكون متغايرة عن طبائع الأزواج الأخرى : فالابعاد التي تتناقص عدداً في مرتبة او مستوى معين تعود فتزداد في مرتبة أخرى (*) .

واحتمال ألا يكون مرد الصعوبة الى الطريقة بل الى طبيعة بعض تعاملات الذهن على الارجح . اذ ان من ضعف هذه التعاملات وقوتها في آن هو ان تكون منطقية وتظل متصلة في الكيف .

ولا بد من التبصر بنوع آخر من الصعوبات نأخذها بذاته منفصلاً عما سبق وهو يتعلق خاصة بالتصنيفات التي تسمى « طوصمية » عامة ، اي تلك التي لا تدرك فقط بل تعاش ايضاً . فكلها اعطت الجماعات اسماء بدا النسق الشكلي المؤلف من هذه الاسماء وكأنه خاضع لنزوات التطور السكاني الذي لا يخلو من سنن خاصة به

(*) اي ان وضع العناصر في ازواج المتقابلات ينقص عددها . حاصراً اختلافها الا ان اختلاف طبيعة هذه الأزواج يرجع الكثرة .
(المترجم)

ولكنه يبقى عارضاً بالنسبة لنسق الاسماء ، ذلك انه من المعطيات التي تكون في « الآن » او « استواء الزمان » فيما يجري التطور الديموغرافي في تقضي الزمان .

اي لدينا هنا حتميتان كل منهما تفعل « على حسابها» دوغما أن تهتم بالأخرى .
ويوجد هذا الصراع بين الآن وتقضي الزمان على المستوى اللغوي ايضاً :

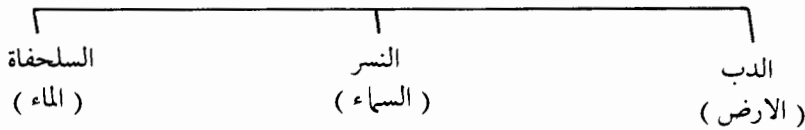
فمحتمل ان تتغير الطبائع اللغوية التي تميز لغة ما اذا تقلص عدد الذين ينطقون بها ولا ريب في ان هذه اللغة تزول اذا ما اضمحل الناس الذين يستخدمونها . بيدان العلاقة بين « الآن » « وتقضي الزمان » ليست جامدة :

أولاً لأن جميع الناطقين بهذه اللغة متساوون على وجه العموم (اذ قد يصبح هذا الحكم خاطئاً اذا اردنا تحديد حالات نوعية معينة) وثانياً لأن وظيفة اللغة العملية تحمي بنيتها نسبياً وهي وظيفة تتمثل في الاتصال . (الاشتراك بالوصل والمبادلة) :

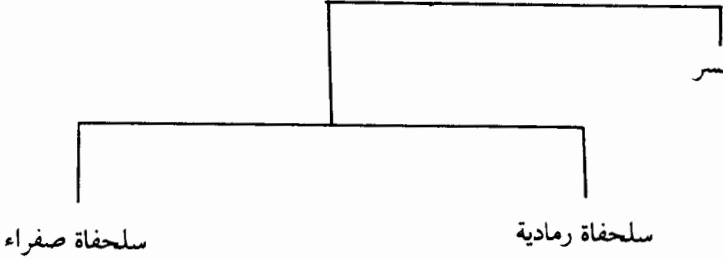
فلا تخضع اللغة اذن لتأثير التغيرات السكانية ضمن حدود معينة وبقدر لا يخل بوظيفتها .

الا ان الأنساق الادراكية التي ندرسها هنا ليست وسائط اتصال (الا فرعياً او ثانوياً) ، بل انها وسائل للتفكير بما هو نشاط لا يخضع لنفس الشروط الدقيقة التي تحكم الاتصال . اذ اننا اما ان نوصل فكرتنا للآخر او لا ، بيد اننا نفكر جيداً بهذا القدر او ذاك . اي للفكر مراتب وانه من الممكن ان تضعف وسيلة التفكير تدرجاً وبصورة لا شعورية لتصبح وسيلة للتذكر . وهذا ما يفسر ان تكون البنى المستوية (في الزمان) التي تميز الأنظمة الطوطمية سريعة العطب متى تعرضت لآثار التقضي : فاستخدام وسائل الذاكرة « التقنية » أقل « كلفة » من وسائل التفكير ، وهي اقل تشرطاً من وسائل الاتصال .

ونضرب في ذلك مثلاً لم يمسه الخيال الا قليلاً . فنقول : لنفترض ان قبلاً كان منقسماً الى 3 « عشائر » يحمل كل منها اسم حيوان يرمز الى عنصر طبيعي :



ولنفترض ان التطور السكاني قد قضى على « عشير » الدب واحداث تكاثرأ في « عشير » السلحفاة فانشعب الى « فخذين » ارتقيا فيما بعد الى مرتبة العشائر . فهنا نزول البنية القديمة كلياً تاركة بنية من الأنموذج الآتي :



وقد نبحت عبثاً بغياب معلومات اضافية عن الحالة الاولى التي سبقت هذه البنية المستجدة . ومن المحتمل ايضاً ان تكون جميع الحالات التي ادركوها بوعيمهم او بلا وعيمهم قد اختلفت من فكر المحليين وأن لا تستمر هذه الاسماء الثلاثة بعد هذا الانقلاب الا كعناوين مقبولة تقليدياً الا انها خالية من اية دلالة على المستوى الكوني .

وقد يكون هذا الحل شائعاً دون شك ، وهو يفسر انه لا يمتنع احياناً افتراض وجود نظام قديم مستبطن من حيث المبدأ وإن امتنع ترميمه بالفعل . الا ان الوقائع غالباً ما تجري بصورة مغايرة .

يمكن للنسق وفقاً لفرضية اولى ان يستمر مبتوراً على شكل تقابل ثنائي بين السماء والماء . وهناك حل آخر وهو ان النظام يستقر على ثلاثة عناصر في النهاية كما كان في البداية . الا ان العناصر الاولى الثلاثة كانت تعبر عن قسمة مثلثة لا تقبل التغير ، فيما تنتج الثلاثة الاخرى عن انشعابين ثنائيين متتاليين ، بين السماء والماء ثم بين الاصفر والرمادي . واذا ما اتخذ هذا التقابل بين الالوان معنى رمزياً من خلال التقابل بين النهار والليل لحصلنا على تقابلين ثنائيين (وليس على تقابل واحد) :
سما / ماء ، نهار / ليل اي على نسق من اربعة عناصر .

يتضح اذن ان التطور السكاني قادر على تفجير البنية مع العلم ان التكوّن متى قاوم الصدمة نجح مع كل انقلاب في امتلاك وسائل ليستعيد نسقاً من نفس النموذج النسق السابق ، إن لم يكن مماثلاً له . والحال ان هذا ليس كل شيء ، فنحن اعتبرنا

حتى الآن ان للنسق بعداً واحداً ، الا انه في الواقع متعدد الابعاد وابعاده تتأثر بالتغيرات السكانية بدرجة واحدة .

ولنستحضر المثل ثانية : فعندما كان مجتمعنا - المثل في مرحلة اولى مؤلفاً من عناصر ثلاثة لم تكن هذه القسمة المثلثة لتعمل على مستوى التسميات « العشائرية » حصراً ، اذ كان النسق مرتكزاً الى اساطير تتناول خلق الاشياء واصلها وقد طبع مجمل الطقس بطابعه . فالانقلاب الحاصل من انهيار القاعدة الديموغرافية او حتى في حال هذا الانهيار لن ينعكس فورياً على مجمل الاصعدة . اي ستتغير الاساطير والطقوس الا ان هذا التغيير سيتأخر بعض الوقت وكأنا هذه الاساطير والطقوس تحتزن طاقة ما تجعلها تحتفظ بالاتجاه الاصلي ولو بدرجة معينة .

يبقى هذا الاتجاه اذن محافظاً عبر هذه الاساطير والطقوس على فعاليته وإن بصورة غير مباشرة فيضع الحلول البنيوية الجديدة في سياق الاتجاه التقريبي الذي سارت عليه البنية السابقة ولنفترض وجود لحظة بدء (وهو تصور نظري بحث) حيث كانت الانساق بمجملها محكمة تماماً ، فان ردة فعل هذه الانساق مجتمعة تجاه اي تغيير يطرأ بداية على جزء من اجزائها شبيهة بردة فعل آلة «Feed-Back» : وهي كونها مرتهنة لتناسقها السابق ، توجه العضو المتمثل نحو توازن يرتكز في اقل تعديل على تسوية بين الحالة القديمة والفوضى الطارئة من خارج .

وتبين التقاليد الاسطورية الخاصة « بالاوزاج » «Osage» ، سواء أكانت متناسبة مع الواقع التاريخي ام لا ، ان الفكر المحلي قد توصل الى حلول من هذا النوع ترتكز الى فرضية تقول بان السيرورة التاريخية خاضعة لإحكام بنيوي .

وقد قيل ان الاولين انقسموا بعد صعودهم من جوف الارض الى جماعتين الاولى مسالمة ونباتية وملازمة للميسرة والثانية محاربة ، ومن آكلي اللحوم وملازمة للميمنة . وقد اقامت الجماعتان حلفاً فيما بينها وتبادلتا طعامهما . وقد صادفت هاتان الجماعتان خلال هجراتهما جماعة ثالثة لا تأكل غير اللحوم النتنة وقد اتحدتا في النهاية معها . وقد ضمت كل من هذه الجماعات في الاصل 7 « عشائر » أي ما مجموعه 21 عشيرة . الا ان هذا النسق كان مختلفاً على الرغم من هذا التشابه المثلث . ذلك أن « العشائر » المنضمة حديثاً كانت محاربة فبلغت عشائر الحرب بذلك 14 فيما ظلت عشائر السلم 7 .

فكان لا بد لمعالجة هذا الاختلال بين جهة الحرب وجهة السلم من تخفيض عدد « عشائر » احدى الجماعات المحاربة الى 5 والأخرى الى 2 . ومنذ ذلك اصبحت تضم مضارب « الاوساخ » المستديرة الشكل والتي يتجه مدخلها الى الشرق 7 عشائر مسالمة تحتل النصف الشمالي الى الجهة اليسرى من المدخل و7 عشائر محاربة تحتل النصف الجنوبي الى الجهة اليمنى من المدخل (J. O. Dorcyt, 2).

تستدعي هذه الاسطورة صيرورة مزدوجة : الاولى ذات طابع بنيوي صرف وهي انتقال من نسق مزدوج الى نسق مثلث الاطراف ثم عودة الى الازدواج السابق والثانية وهي بنيوية وتاريخية في آن وتؤدي الى الغاء مفاعيل انقلاب البنية السابقة وهو الناتج عن احداث تاريخية - او احداث مدركة بصفتها تاريخية - : هجرات وحروب وتحالفات . والحال ان تنظيم « الاوساخ » الاجتماعي - كان عندما عوين في القرن التاسع عشر يجمع بين المنحيين :

أما من جهة الحرب وجهة السلم فقد كانتا في علاقة اختلال من حيث عدد « العشائر » ذلك أن الأولى كانت ذات طابع « ساوي » صرف ، فيما كانت الأخرى وهي « أرضية » تضم جماعتين واحدة ملازمة لللباسة والأخرى للماء . فقد كان النظام اذن تاريخياً وبنوياً ، مزدوجة وثلاثياً ، متناظراً ومتفاوتة ، قاراً ومرتبكاً .

ولنر الآن ما يكون عليه معاصرونا أمام صعوبة من هذا النوع . إنهم يفكرون بصورة مغايرة تماماً .

ولعل في هذا الخلاف المستحکم الذي يصل اليه مؤتمر علمي ليس ببعيد شاهداً على ما نقول .

- السيد برتراند دي جوفينيل Bertrand de Jouvenel : - هل لك سيد بيرووي Pirouet أن تلخص القول ببضع كلمات ؟ .
- يبدو لي أننا وجدنا أنفسنا في الواقع أمام أطروحتين متقابلتين تماماً .

فريمون آرون Raymond Aron يستعيد أطروحة اندريه سيغفريد André Siegfried . وبالنسبة لاندريه سيغفريد كان لفرنسا موقفان سياسيان أساسيان . فقد كان بلدنا تارة بونابرتي Bonapartiste وأخرى أورليانيسي Orléaniste . بونابرتي بمعنى أنه يقبل بالحكم الفردي أو أنه بالأحرى يتمناه . وأورليانيسي بمعنى أنه يضع بين أيدي النواب ادارة الشؤون العامة .

تغير فرنسا موقفها أمام أي أزمة تواجهها : « هزيمة كهزيمة 1871 أو حرب تطول كحرب الجزائر ، أي انها تنتقل من البونابرتية الى الأورليانية كما حصل عام 1871 أو من الأورليانية إلى البونابرتية في 13 أيار 1958 » .

أما أنا شخصياً فأعتقد على العكس من ذلك ان التغيير الراهن ملازم للانقلابات التي يحدثها التصنيع في المجتمع وإن لم يكن مستقلاً كلياً عن هذه الثوابت التي تميز المزاج السياسي الفرنسي . وما يخطرني ها هنا انما مقاربة تاريخية مغايرة . فانقلاب الثاني من تشرين الثاني 1852 متلازم مع الثورة الصناعية الأولى وانقلاب 13 أيار 1958 مع الثورة الثانية . وبتعبير آخر فإن الانقلاب الحاصل في شروط الانتاج والاستهلاك يبدو متنافراً تاريخياً مع الحكم البرلماني وهو يقود بلادنا نحو الحكم المتسلط الذي يتناسب مع مزاجه أي نحو الحكم الفردي . (SEDEIS, p. 20)

لو ان « الأوساج » صادفوا هذه الوضعية لكان الأرجح أن يجعلوا من هذين التقابليين (في « الآن » وفي تقضي الزمان) منطلقاً لهم : أي بدل مواجهة الاختيار بين احدهما لكانوا قبلوا بهما كمتساوين ، وسعوا إلى صياغة تصور موحد يسمح لهم بتوحيد الوجهتين البنيوية الحديثة معاً .

ونستطيع انطلاقاً من اعتبارات من هذا النوع أن نعطي تفسيراً معقولاً لهذا التوزين الذي يبدو مستهجنناً بين المختلفات والمتشابهات وهو يميز البنية الاجتماعية عند شعوب « الايروكوا » « Iroquois » الخمسة ، ولذاك التوزين الأشمل الذي يميز المستوى الجغرافي والتاريخي عند « الألغونكين » « Algonkin » شرقي الولايات المتحدة . أما أنظمة التسميات « العشائرية » في المجتمعات ذات العشائرية الأحادية الحسب وذات الزواج الخارجي فوسط بين النظام والفوضى ، ما لا يمكن رده على الأظهر الا لتشابك ميلين : الأول من طبيعة سكانية يدفع إلى اختلال التنظيم والآخر ذو بعد تفكري يدفع نحو إعادة التنظيم في خط يظل قريباً بقدر المستطاع من الحالة السابقة .

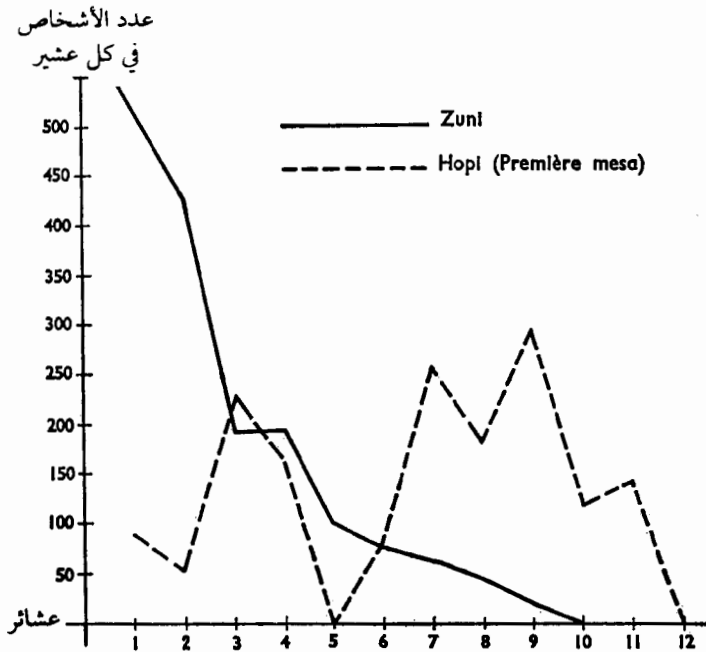
تتضح هذه الظاهرة جيداً من خلال مثل الهنود « بوابلو » (وهم يسكنون قرى هي بمثابة تنوعات اجتماعية حول موضوعة يصح الظن بأنها تبقى ثابتة في جميع الحالات . ولقد ظن « كروبر » « Kroeber » من خلال تكديسه للمعلومات الخاصة بالبوابلو pueblo « Hopi » « هوبى » ، « زوني » « Zuni » ، « كرس » « Kers »

و « تانوان » «Tanoan» انه نجح بإثبات أن « تصوراً واحداً ودقيقاً يحكم التنظيم الاجتماعي عند جميع « البوابلو » «Pueblo» .

على الرغم من أن هذا التصور لا يتمثل في كل من تلك القرى الا بشكل مجتزء ومشوه . وهو كناية عن بنية تضم 12 زوجاً من العشائر .

ولقد انتقد « ايغان » «Eggen» هذه المحاولة الذكية لترميم هذا « النموذج المثال » ، معتمداً على معلومات أوفر وأقل ارتباكاً من تلك التي استطاع « كروبر » «Kroeber» الحصول عليها عام 1915 - 1916 وهو التاريخ الذي تعود اليه هذه الملاحظات . إلا أن برهاناً آخرأ قد يوجه ضد كروبر وهو ذا طابع استباقي وينطلق من سؤال حول قدرة هذا النموذج المثال على البقاء في مواجهة التطورات الديموغرافية وهي متشعبة تختلف من قرية إلى أخرى . ولنقارن اعتماداً على المعلومات التي نشرها « كروبر » نفسه حول توزع « العشائر » في « زوني » «Zuni» (1650 مقيماً من السكان عام 1915) وفي القريتين هوبي الواقعتين على الهضبة البركانية الأولى ، وقد ضرب المؤلف عدد السكان بخمسة (الناتج : 1610) ليجعل المقارنة أسهل :

« هوبي » Hopi (« ولبى » « وشيشوموفى »)	« زوني » Zuni	
90	520	شمس ، نسر ، ديك هندي
55	430	قرانية (شجرة)
225	195	ذرة ، صغدع
160	195	سرعوب ، دب
—	100	كركي
80	75	ذئب (القيوط)
255	60	خردل ، ديك الدغل
185	45	تبغ
295	20	أيل ، ظبي
120	—	أفعى ذات الأجراس
145	—	سقاية ، أرض
—	10	« عشيرة » غير معروفة
1610	1650	المجموع



ونلاحظ اذا رسمنا المنحنى البياني لتوزيع « عشائر » « الزوني » Zuni بترتيبها ترتيباً ديموغرافياً متناقضاً وطابقنا عليها المنحنى الخاص « بعشائر » « الهوبي » Hopi أن التطورات الديموغرافية متفارقة وان المقارنة لن تسمح نظرياً أو مبدئياً بأقامة مستوى مشترك .

ويبقى حتى في ظل هذه الشروط ولوقبلنا بأن « ترميم » كروبر يخالف المعطيات التجريبية في بعض النقاط ؛ ان كثيراً من العناصر المشتركة والعلاقات المنتظمة تستمر في التنظيمات المحلية المختلفة وهذا ما يفترض على الصعيد التفكري ، دقة وأمانة وتمسكاً بالتأيزات والمتقابلات وفي هذا نورد ما جمعه أحد علماء النبات من براهين دامغة :

لقد عملت في البرازيل مع فلاحين من أصل أوروبي كلياً أو جزئياً وحتى الذين يبدون منهم كمحليين كانوا يفصلون استخدام الاسبانية ، ولم يكونوا يعتبرون أنفسهم من الهنود.وقد صادفت جماعة من نفس الصنف في الغواتيمالا إلإاني عملت هنا مع جنود حافظوا على لغتهم وثقافتهم التقليدية ، وكم كانت دهشتي كبيرة حين اكتشفت أنهم يؤصلون الذرة بدقة أعظم بكثير من جيرانهم الذين

يتكلمون اللغة الاسبانية . ولقد حافظت زراعاتهم على الأصالة التي كانت عليها الذرة في المرحلة الذهبية التي تجلّت المنافسات الزراعية فيها حين كان المزارعون يسعون عبر تنقية دقيقة للمحاصيل الى الثبات على النوع نفسه وهو ما كان هاماً جداً في المنافسة .

وكان هذا الأمر ملفتاً للنظر لكثرة تنوع الذرة « الغواتيمالية » عامة ولشدة تعرض الذرة « للتهجين » : فيكفي أن ينقل الريح بعض اللقاحات من نبتة إلى أخرى ليصبح المحصول « خلاصياً » . وحده اختيار البذور بدقة و« تعشيب » النباتات الشاذة يسمح بالحفاظ على محصول صافي في ظل مثل هذه الظروف .

والحال ان الوضعية في المكسيك والغواتيمالا ومنطقتنا الجنوبية - الشمالية واضحة لا لبس فيها : استطاعت الحضارات القديمة أكثر من أية منطقة أخرى أن تقاوم لتظل الذرة محافظة على أعلى درجة من التجانس ضمن حدود التنوع .

وزرعت بعد مدة طويلة مجموعة من حبات الذرة التي يزرعها شعب أشد بدائية من الشعوب التي مضى ذكرها : « الناغا » في « الاسام » « Les Naga de l'Assam » التي ما تزال بناءاً لتوصيف بعض علماء الاتنولوجيا تعيش في العصر الحجري من حيث نمط حياتها اليومية . يزرع كل قبيل هنا أنواعاً عدة من الذرة تختلف كل واحدة عن الأخرى بصورة قاطعة . إلا أنه لا يكاد يوجد بين غرسات الصنف الواحد أية اختلافات .

أضف إلى ما مضى ذكره أن بين الأصناف الأشد أصالة أصنافاً كانت تزرعها ليس فقط عائلات مختلفة بل أيضاً قبائل مختلفة في مناطق مختلفة أيضاً . فكان لا بد من التشبث بنموذج مثال للمحافظة على هذه الأنواع بصفاتها ونقاوتها فيما كانت منتقلة من عائلة إلى عائلة ومن قبيل إلى قبيل .

فيبدو الادعاء بأن الأصناف الأقل قراراً والأكثر تقلباً هي التي تصادف عند الشعوب الأشد بدائية على الرغم من شيوعه ، ادعاءً باطلاً . . . اذ العكس هو الصحيح : أي أن الاعتقاد بأن البدائيين مزارعون مهملون لم ينشأ الا لأن الشعوب التي اعتاد الباحثون زيارتها لم تكن الا تلك التي تعيش بالقرب من الطرقات الكبرى والمدن وقد أصيبت ثقافتها من جرّاء ذلك بانتكاسات واختلالات عميقة . (Anderson, P. p. 218 - 219) .

يعبر « اندرسون » هنا بأسلوب مدهش حول الانشغال القلق عن الاختلافات الفارقية التي تطبع النشاط العملي والتفكري الخاص بأولئك الذين نسميهم « بدائيين » . ويفسر هذا الانشغال القلق من حيث طابعه الصوري وأثره أو « سطوته » على مختلف أنواع المضامين ، قدرة المؤسسات على الرغم من سيالانها في متحركة الزمان ، على أن تكون وسطاً بين عوارض الزمان (التاريخي) وقرار المكان ، سابعة أن جاز التعبير في تيار ذهني دافق ، متوسطة على الدوام بين « Charybde et de scylla » ، بين الآن Synchronie وتقضي الزمان diachronie ، بين الحدث والبنية ، بين الجمالي والمنطقي ، لا يمتنع ادراك طبيعتها الا على من يدعي حدها بحد واحد ووجه واحد . فها هنا نبين العبثية الفاضحة التي رآها « فريزر » في الممارسات والمعتقدات البدائية أو قذفها بها وشرعيتها المخادعة التي اسندها « مالىنوفسكي » الى المؤلف ، مكان لعلم وفلسفة بكل ما للعلم والفلسفة من أبعاد ومعانٍ .

الفصل الثالث

أنساق التحولات

تتحرك الانساق المنطقية العملية النظرية التي تدير حياة وفكر المجتمعات المسماة بدائية، كما رأينا لتونا، مندفعاً بمقتضى الاختلافات الفارقة؛ ويظهر هذا المقتضى في الاساطير التي تعتبر أيضاً أصل المؤسسات الطوطمية على مستوى النشاط التقني المتعطر الى النتائج التي يطبعها الوصل. والحال ان الثبت من الفوارق يبقى الأهم، إن على الصعيد النظري أم على الصعيد العملي، من الخوض في مضامينها. فهي تشكل اذا ما وجدت نسقاً قابلاً للاستخدام يكون بمثابة شبكة تُحدث حين تسقط على نص معين الفصل والتقابل - وهما يميزان أية رسالة ذات دلالة - بعدما كان هذا النص في الأصل ممانعاً لأن يدرك وكأنما هو تيار سيال لا حد له ولا رسم. ويبين المثل النظري الذي تناوله في الفصل السابق، كيف يسمح أي نظام يقوم على الاختلافات الفارقة - شرط أن يتوفر له طابع - النسق - بضبط مادة اجتماعية صاغت التطورات التاريخية والاجتماعية وبالتالي قائمة بوصفها سلسلة لا حد لها نظرياً، مؤلفة من مضامين مختلفة.

والمبدأ المنطقي يتمثل دائماً في هذا المقام بالقدرة على اقامة التقابل بين عناصر تبدو متميزة بعدما تعرض « الكل » الوضعي (في الخارج) لإفقار مسبق. ويبدو السؤال: « كيف نقابل؟ » سؤالاً مهماً في لحاظ هذا الشرط الأصلي، وهو سؤال لا نتعرض له الا فيما بعد. وبعبارة أخرى نكتسب أنظمة التسمية والتصنيف التي تطلق عليها عادة صفة الطوطمية قيمتها العملية (العملائية) من طابعها الصوري: فهي رموز قادرة على نقل وترويج رسائل لا يمتنع أن تحملها عناصر تعود إلى رموز أخرى، وأن تعبر من خلال نظامها المخصوص عن رموز تأتيها من قناة رموز مختلفة.

لقد كان خطأ علماء الانثروبولوجيا الكلاسيكيين في سعيهم الى تجسيد هذه الصورة (الشكل) وربطها بمضمون محدد ، فيما تظهر أمام المشاهد المتحقق بمثابة طريقة تسمح بادراج أي نوع من المضامين .

ذلك أن الطوطمية ليست مؤسسة تتصف بمواصفات ذاتية لا تنفك عنها بل إنها تتمثل في الخارج ببعض الصفات المعزولة تعسفاً عن نظام صوريّ وظيفته في أن يجعل مراتب الواقع الاجتماعي قابلةً لنوع من التحول النموذجي ، على غرار ما استشرفه أحياناً « دوركايم » حين عين أصل علم الاجتماع من خلال ثنائية « الاجتماع - المنطق » [socio - logique] .

ولقد اهتم فريزر Frazer خاصة في الجزء الثاني من مؤلفه « الطوطمية والزواج الخارجي » بأشكال بسيطة من المعتقدات الطوطمية ، وهي التي عاينها « كورديكتون » و« ريفرز » في « ميلانيزيا » ، وظن انها نماذج من أشكال بدائية قد تكون في أصل الطوطمية الادراكية الاسترالية ، وهو ما يعتبر بنظره أرومة جميع الأنواع الأخرى وأصلها .

ويعتقد بعض الأشخاص في Nouvelles - Hébrides (أورورا) في جزر « بانكس » « Banks » (موتا) أن وجودهم مرتبط بوجود نبتة معينة أو حيوان أو شيء يُسمى « آته » « atai » أو « تامانيو » « Tamaniu » في جزر بانكس و« نونو » « nunu » في « أورورا » أما لفظة « نونو » - وربما أيضاً لفظة « آته » - فتعني : نفس .

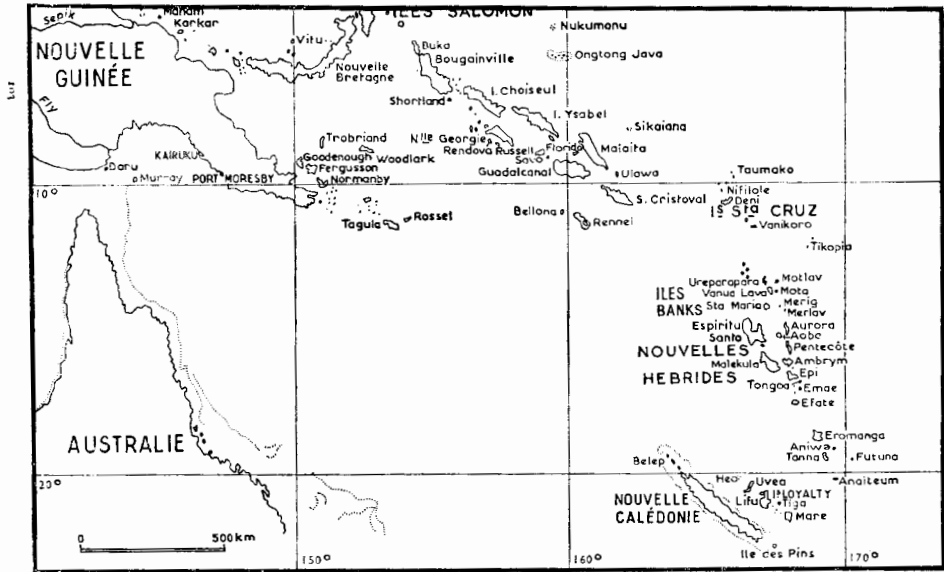
ويكتشف كل من سكان « موتا » « الـ تامانيو » الخاص به معتمداً على الرؤيا أو على تقنيات العِرافة . أما في « أورورا » فتتصور الأم الحامل أن جوزة الهند أو كوز الصنوبر أو شيء ما يرتبط بشكل سحري بالطفل الذي تنتظره .

ولا يأكل الطفل « قرينته » نبتة كانت أم حيواناً لأنه يلاقي اذاك الموت المحتوم . ولأن هذه « القرينة » هي ثمرة لا تؤكل عليه ألا يمسه الشجرة التي تحملها . ذلك ان من يأكل أو يمسه « قرينته » كمن يأكل لحمه . أما العلاقة بين الانسان والشيء المحرم فحميمة إلى درجة أنه ينطبع بمواصفاتها : يصبح الطفل مثلاً رخواً كحية الماء أو غضوباً مشاكساً « كعسكري البر » « Bernard - l'ermite » أو لطيفاً دمثاً كالسقاية ، أو طائشاً لجوجاً متوهراً كالجرذ أو ذا كرش يشبه التفاحة البربة . . .

ووجد « ريفرز » هذه المعتقدات نفسها في « موتا » حيث يعتبر بعض الأشخاص أطعمة معينة أشياء محرمة . وهم يعتقدون أنهم كانوا هذا الحيوان أو تلك الثمرة التي صادفها أنهم خلال حملها . وتأتي المرأة في هذه الحال بالنبته أو الثمرة أو الحيوان إلى القرية وتسال عن معنى هذه المصادفة . . . فيقال لها حينئذ انها سترزق طفلاً يشبه هذا الشيء أو انه هذا الشيء نفسه . فتعيد ما أتت به الى مكانه ، واذا كان حيواناً جعلت له ملجأ من الحجارة تقصده في كل يوم ومعها بعض الطعام . وحين يتوارى الحيوان يكون قد دخل جسد الامراة ليخرج منه فيما بعد وقد استحال طفلاً .

(وقد نجد هذه التشابهات في « موتلاف » « Motlav » وهي اسم أرض من جزيرة « سادل » ، Rivers, p162) فلا تعمم هنا الصلة الاتحادية (الهوهوية) بين الفرد، من جهة ونبته أو حيوان أو شيء من جهة أخرى: فهي لا تشمل إلا بعض الأشخاص فقط وهي ليست أيضاً وراثية كما انها لا تستتبع تحريمات مخصوصة بالزواج الخارجي بين رجال ونساء شاءت الصدفة ان يشاركونا الانتاء إلى كائنات تحمل على النوع نفسه . Citaut (Frazer vol. II, pp . 81 - 83, p 89 - 91) . Rivers), et vol IV , pp. 286 - 87)

يرى « فريزر » في هذه المعتقدات أصل معتقدات أخرى استقصيت في



خارطة جزئية للمليزيا

« ليفو » « Lifu » في جزر « الاستقامة » - « Sles loyauté » و « الوا » « Vlaw » و « ماليتا » « Malaita » في أرخبيل السالمون .

ويحدث أحياناً في « ليفو » أن يعين المرء قبل مماته الحيوان - العصفور أو الفراشة - الذي سيتقمصه . ويصبح هذا الحيوان حينئذ محرماً استهلاكه أو اتلافه على ذريته . « هذا من آباءنا الأولين » هذا ما يقولونه وهم يقدمون له الأضاحي والقرايين . ونلاحظ الأمر نفسه في « سالمون » (أولوا) حيث تبيّن « لكوردينغتون » أن السكان يرفضون زراعة الموز أو أكله لأن شخصاً من مشاهير أعيانهم كان قد حرمه في سالف الزمان قبل أن يموت لكي يستطيع أن يتقمصه من جديد .

علينا اذن البحث عن أصل المحرمات الغذائية في « ماليزيا الوسطى » « Mélanésie centrale » ، في نخيلة الآباء الأولين : وهي مفاعيل غير مباشرة أو أصداء لأشياء أخرى ذلك ما يراه « فريزر » في وحام النساء الحوامل أو في الأوحام التي غالباً ما تصبّنها . أي انه يرفع هذا الجانب النفسي إلى مرتبة الظاهرة الطبيعية الشمولية ويجعله بصورة قطعية نهائية أصلاً لمجمل المعتقدات والممارسات الطوطمية . (Frazer, vol II, 110 - 106 - 107 et passim) .

لقد وجد فريزر بعد أن لاحظ أن نساء بيئته وعصره يعرفن « الوحام » هن أيضاً ، أي أنهن يشتركن من حيث هذه الخاصية مع المتوحشات في استراليا وماليزيا ، ما يقنعه بشمولية هذه الخاصية النفسية وتفرعها من أصل طبيعي . اذ العكس يعني أن تحمل الثقافة على صفات تنتزع من الطبيعة . وبالتالي القبول بشيء من التماثل والاتحاد بين المجتمعات الأوروبية في القرن التاسع عشر ومجتمعات آكلي لحوم البشر . تماثل مقلق وخطير كونه مباشراً . إلا أن « الوحام » (« الوحام ») شهوات النساء الحوامل إضافة إلى انما لم تُعاین عند جميع شعوب المعمورة ، بدأت تضمحل وتضمحل آثارها على الحوامل في اوروبا منذ نصف قرن او انها قد اختفت نهائياً في بيئات معينة . لقد عرفت نساء استراليا ومليزيا هذه الشهوات ولكن باية صورة عرفتھا ؟ وفي هذا نقول ان « الوحام » كان وسيلة للتنبؤ ببعض العناصر التي تدعّم مكانة الاشخاص والمجموعات او تحددها مسبقاً . ومن المحتمل ان لا يستمر وحام النساء الاوروبيات بعد ان تزول معتقدات من الصنف نفسه كن كمرجع لمعاينة بعض

الخصائص الطبيعية او النفسية بحجة توقعها والتنبؤ بها) بعد ولادة الطفل (وليس قبلها) . ولو افترضنا « للوحام » اساساً طبيعياً فلن يفسر هذا الافتراض سر تنوع هذه المعتقدات والممارسات التي قد تتخذ اشكالاً مختلفة باختلاف المجتمعات .

ولا نرى من جهة أخرى ما الذي دفع « فريزر » الى تقديم نزوات الحوامل على نزوات المسنين على فراش الموت ، إلا القول بأن المرء لا بد لكي يموت أن يكون قد ولد من قبل !

إلا أنه يمكننا القول انطلاقاً من هذه الحسابات ان جميع المؤسسات الاجتماعية قد تشكلت خلال جيل واحد . وإشارة أخيرة : فلو كان نظام « أولوا » و « ماليتا » و « ليفو » متفرعاً عن نظام « مولتاف » و « موتا » و « اورورا » كان لا بد أن يحمل الفرع بقايا من الأصل .

والحال إن ما يلفت النظر في الواقع هو أن النسقين مماثلان وواقعان في نفس الآن ولا شيء يوحي بأن واحداً منهما يسبق الآخر . فالعلاقة هنا ليست اشتقاقية كما هي الحال بين الأصل والفرع بل إنها كتلك التي تلحظ بين شكلين متناظرين ومتعاكسين ، كما لو أن كلا من النسقين شكل ينتج عن تحولات في متن مجموعة واحدة .

علينا إذن بدل أن نبحث عن الأولويات أن نلاحظ مستوى المجموعة ونحاول تحديد خصائصها . وتختصر هذه الخصائص من خلال تقابل مثلث : تضاد بين الولادة والوفاة وتضاد بين الطابع الفردي والطابع الجماعي الذي يحمل اما على التشخيص (كتشخيص المرض) أو التحريم . وها هنا إشارة الى تحريم ربما كان استدلالياً تخمينياً : من يأكل ثمرة أو حيوان محرم يهلك . أما في نسق « مولتاف » - « موتا » - « أوروا » فتشكل الولادة عنصر التعبير عن التضاد الأول فيما يلعب الموت هذا الدور في نسق « ليفو » - « اولوا » - « ماليتا » ، وبالقياس الى انعكاس الموت / الحياة تنعكس بدورها جميع التقابلات الأخرى . فعندما تكون الولادة بمثابة العنصر المعبر يصبح التشخيص جماعياً والتحريم (أو التخمين) فردياً : فإذا وجدت المرأة الحاملة أو القابلة على الحمل ثمرة واقعة أو حيواناً شارداً أو مختبئاً في زرتها عادت الى عشيرتها تسأل أهلها وأصدقاءها فتقوم الجماعة إذاك بتشخيص جماعي . (أو تتدب خبراء من أعيانها) فتحدد الموقع المميز المخصوص بفرد

تنتظر ولادته قريباً ، كما ينتظر خضوعه لتحريم فردي .

أما في « ليفو » و« أولوا » و« ماليتا » فينقلب هذا النسق كلياً . فالموت يبدو هنا الحدث المعبر ما يستتبع تلقائياً أن يكون التشخيص فردياً يقوم به المنازع من على فراش موته ، والتحريم جماعياً ان يصيب ذرية واحدة أو كما هي الحال في « أولوا » شعباً بأكمله .

يبدو النسقان إذن داخل مجموعة واحدة في علاقة تناظر وتعاكس ، كما تشير اليه اللوحة الآتية حيث تلحق الاشارتان (+) (-) على التوالي العنصر الأول والثاني من كل تقابل (تضاد) :

تضادات معبرة	مولتاف موتا - اورورا	ليفو أولوا - ماليتا
ولادة / وفاة	+	-
فردى / جماعى	-	+
	+	-

وأخيراً تسمح الوقائع التي مضى تسجيلها بانتزاع خاصية مشتركة في مرتبة الجماعة (أو على مستوى الجماعة) ، وهي تميزها - بوصفها جماعة - عن كل الجماعات الأخرى التي تدخل في متن مجموعة واحدة أي مجموعة الانساق التصنيفية التي تقيم تماثلاً معيناً (اتحاداً منطقياً) بين المتغيرات الطبيعية والمتغيرات الثقافية (وهي عبارة أفصح من مؤسسات طوطمية) . أما الاشتراك بين النسقين اللذين مضى ذكرهما فمن ناحية طبيعتهما الاحصائية وغير الشمولية . فكلاهما لا يحمل دون تمييز (بالتواطؤ) على جميع أفراد المجتمع : فجزء من الأطفال هم الذين تحمل بهم أمهاتهم بواسطة حيوان أو نبتة وبعض من المشرفين على الموت فقط هم الذين يتقمصوا نوعاً طبيعياً (من الحيوان أو النبات) فالحقل الذي يخضع لنسق معين يتمثل إذن بعينة عشوائية يترك اختيارها ، نظرياً على الأقل ، للصدفة . فلا بد انطلاقاً من هذين الاعتبارين من وضع هذه الانساق جنباً الى جنب مع الانساق الاسترالية من نوع « اراندا » كما فعل فريزر على الرغم من أنه أخطأ في تعيين الرابط الذي يوحد فيما بينهما دونما أن يلغى خصوصية كل منهما ، إذ رأى به رابطاً تطورياً فيما هو حقيقة رابط

منطقي (ولهذا السبب قلنا رابط وليس علاقة - المترجم) .
وبالفعل تعتبر انساق « أراندا » هي الأخرى انساقاً ذات طبيعة إحصائية إلا
أنها لا تنفك عن قاعدة شمولية تحدد الحالات التي تسري عليها ، ذلك أن الحقل
الذي يخضع لها يمتد ليشمل المجتمع الكلي .

لقد تأثر « سبنسر » و« جيلن » Spencer et Gillen خلال رحلتها عبر
استراليا بطابع النظام المتناسق الذي تتمتع به مؤسسات الشعوب الموزعة من الجنوب
الى الشمال ابتداءً من الجون الأسترالي الكبير وحتى خليج « كاربانناريا »
«Carpentaria» .

« إن الأوضاع الاجتماعية الدينية التي تميز « الأرتنا » «Arunta»
و« الورامانغا » «Warramunga» متقابلة تماماً ، ولكن بعد معاينة نماذج أخرى ،
نلاحظ حالات وسيطة كالكايتيش مثلاً » Spencer et Gillen, p. 164 .

وينقسم شعب « الأرابانا » «Arabanna» في الجنوب الى نصفين يتعاطيان
الزواج الخارجي ، و« عشائر » Clans « طوطمية » تقوم أيضاً على الزواج الخارجي
والحسب بالام .

أما الزواج الذي لحظه سبنسر وجيلن كزواج تفضيلي من ابنة الخال البكر أو
ابنة العممة البكر فهو كما يراه « الكيا » Elkin من النوع « الارندا » إلا أنه زواج
مركب تعقده القيود « الطوطمية » ، وهي لا توجد ، كما نعلم ، عند « الأراندا » .

لقد أودع الآباء الطوطميون في الأزمان الاسطورية (Ularaka) أرواح -
أطفال (mai- aurl) في الأمكنة الـ « طوطمية » . ولتلك المعتقدات
مثيلاتها عند « الارندا » . ولكن بدل أن تعود الأرواح بانتظام الى أمكنتها الأصلية
منتظرة ان تتجسد (أو تتقمص) من جديد ، فإنها تبديل متنقلة بين (الذكور
والأنوثة) والانصاف القبليّة ، والطواطم ، حتى ان كلاً من هذه الأرواح يمر بانتظام
في دورة كاملة تتعاقب خلالها على المواقع البيولوجية والاجتماعية - الدينية .
(Spencer et Gillen , p.p. 146 sq.) .

وإذا كان هذا الوصف ملامساً لمصاديق الواقع بدقة لا بد أن تظهر من خلاله
صورة نسق متناظر ومتعاكس مع نسق « الأرندا » - ذلك أن الانتهاء الى الطوطم عند

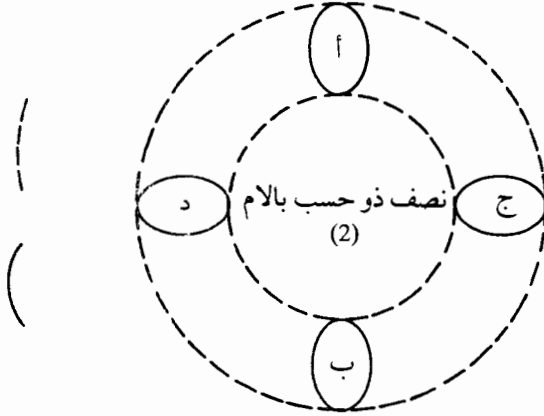
أولئك لا يتحدد وفقاً لقاعدة الحسب Filiation - بل وفقاً للمكان الذي مرت المرأة به صدفة يوم أدركت أنها حامل - . أي ان الانتاء رهن بالصدفة - إذن ففياً لا ينفك توزيع الطواطم عند « الأرابانا » عند قاعدة معينة ، يجري عشوائياً عند « الأراندا » أو وفقاً للعبة الحظ . وفيما تتقيد الجماعات الطوطمية بخارجية الزواج وتلتزم به التزاماً صارماً في الحالة الأولى لا تعرف في الحالة الثانية حدوداً معينة لزيجاتها . وبالفعل تضبط صلة الأرحام والمصاهرات عند الأراندا وفق نسق من ثمانية أقسام قبلية ثانوية (Sous sections) (*) لا تربطه رابطة بالاحساب الطوطمية وذلك من خلال حركة دورية على الشكل الآتي :

البنية الاجتماعية

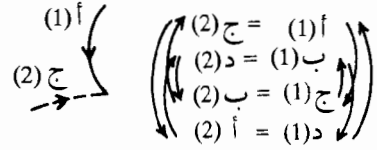
وقواعد الزواج في النموذج « أراندا »
- Labo- de Cartographie ,
de l'Ecole Arabe des H- E.

نصف ذو حسب بالام (1)

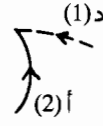
الدورات الانثوية
الدورات الذكورية



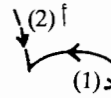
رجل أ (1) (من أصل النصف ذي الحسب بالام (1))
يتزوج : امرأة ج (2)
الأولاد يصبحون :



أبناء أ (2) (الخط المتواصل)
يتزوجون نساء د (1) (الخط المتقطع الدائرة المحيطة)



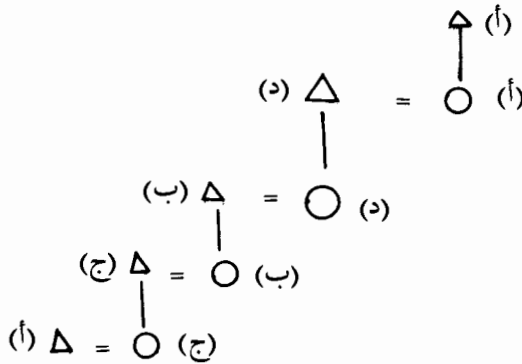
بنات (2) (الخط المتقطع ، الدائرة المحاطة)
متزوجات من رجال د (1) (الخط المتواصل)



(*) الترجمة شبه الحرفية أفضل هنا من استخدام مفردات القرابة العربية لتباعد نسقها عن الانساق التي يملها المؤلف - المترجم - .

وقد يصح القول شرط تبسيط الأمور والاكتفاء بالمعلومات القديمة ، أن الأمور عند « الأراندا » تجري في عالم البشر كما تجري عند « الارابانا » في عالم الأرواح ، ذلك أن الأرواح تغير أجناسها والأنصاف القبلية التي تنتمي إليها عقب كل جيل . (ونهمل الآن تغيير الجماعة « الطوطمية » ، كون نظام « أراندا » لا يولي أهمية للانتماء الطوطمي وقد لجأنا الى استبداله بتغيير القسم القبلي Sous-section (*) وهو المهم) .

وقد يتناسب هذان المتغيران بعبارات نسق « الاراندا » مع الدورة الآتية :



ولا ترشح عن هذه الدورة بنية مجتمع « أراندا » على حقيقتها ، وهي تفصل بين دورات الذكور ودورات الاناث، بل الطريقة (المتضمنة في متن عناصر النسق التي تجعل من هذه « القصة » وكأنما خيطاً قد رتأ فواصلها فجمعها .

ولكن يبدو من الأفضل أن نأخذ بالاعتبار الملاحظات النقدية التي صاغها « الكين » « Elkin » منتقداً وصف من تقدمه من الباحثين : إذ يأخذ « الكين » على « سبنسر » و« جيللين » كونها لم يعاينا عند « الأراندا » إلا شكلاً واحداً من الطوطمية (Elkin 4, p.p. 138- 139) ، في حين أن ها هنا شكلين ، يعيدان الى الأذهان وضعية « الارابانا » التي عاينها هو بنفسه : الاول وهو « طقوسي » قائم على الحسب بالاب والثاني اجتماعي قائم على الحسب بالام وبالتالي على الزواج الخارجي :

« يقيم أعضاء كل « طقس » من « الطقوس » القائمة على الحسب بالاب شعائر النمو بواسطة أبناء أخواتهم ، فيقدمون لهم « الطوطم الشعائري » (وعبرهم

الى الآخرين) . ليأكلونه ، دون أن يعني هذا الأمر انهم يخضعون بدورهم لتحريم غذائي . وبالمقابل . . . فهم يحرصون بدقة على استهلاك « المارو » الخاص بهم ، أو « الطوطم الاجتماعي » ، الذي لا يخصونه اضافة الى ذلك بأية شعائر « . Elkin . 2a, p.180 .

يعترض « إلكين » إذن على وصف « سبنسر » و« جيللن » الذي يقول بدورة كاملة تعبرها الأرواح الطوطمية إذ يعتبر انه ينطلق من فرضية لا تخلو من تناقض كونها تستتبع دمج نوعين من الطوطم يعتبرهما (الكين نفسه) منفصلين (لا يقوم أحدهما مقام الآخر) . أي يمكننا أن نقبل فقط بأن الطوطمات الشعائرية المتناسبة مع الحسب بالأب تنتقل دورياً من نصف الى آخر داخل ذرية Lignée محددة من الذكور .

ودون إدعاء القول الفصل في هذا المقام ، نقتصر هنا على التذكير بالاعتراضات المبدئية التي سبق لنا ذكرها في مكان آخر حول تحليلات « الكين » ، التي تخرج دائماً الى التخصيص . وهنا من جهة أخرى إشارة لعلها مفيدة وهي أن « سبنسر » وجيللين قد عرفا ثقافة « الأرابانا » وهي لم تزل محافظة على تكوينها ، فيما وجدها « الكين » ، استناداً الى أقواله في حال من التملل المتقدم . ولن نستطيع لو أخذنا بتفسير « الكين » الحصري ، أن نغير الحقيقة ، وهي أننا نشهد « عند « الاراندا » دورة للأحياء في حين يبدو عند جيرانهم في الجنوب ان الأموات هم الذين « يدورون » . وبعبارة أخرى مما يظهر عند « الأراندا » كمنسق يتكثّر عند « الأرابانا » فيظهر مزدوجاً أي بمثابة « وصفة » من ناحية و« نظرية » من ناحية أخرى .

ذلك أن أحكام الزواج القائمة على تعداد الموانع الطوطمية التي ذكرها « إلكين » ليست إلا وسائل بحث عملية . فيما يبدو بديهياً ان دورة الأرواح تستند الى مبادئ تفكيرية خالصة . ويضاف الى هذا الاختلاف بين المجموعتين اختلافات أخرى هي انقلابات فعلية تظهر على كافة المستويات : حسب الأب / حسب بالام ؛ نصفين / 8 أقسام فرعية طوطمية آلية طوطمية احصائية وأخيراً وفي حال توفر الشمولية في رؤية سبنسر وجيللين : طوطمية تقوم على الزواج الداخلي / طوطمية تقوم على الزواج الخارجي .

ونضيف إشارة أخرى الى أن الأقسام الثانوية عند « الأراندا » ذات مردودية

وظيفية عالية كونها متعدية الفعالية (وهي فاعلية ناتجة عن تفاعلها فيما بينها) : فالزواج $X = y$ ينجب الأولاد Z, z الذين ينتمون الى فئة مغايرة عن فئة أهلهم . أما في حال جماعات « الأرابانا » (الطوطمية) (وهي تضطلع بالوظيفة الاجتماعية نفسها أي ضبط الزواج) فما يحصل هو العكس تماماً أي أنها ذات مردودية ضعيفة كونها معدومة الفعالية : فالزواج $X = y$ يعطي الأولاد Y, y الذين لا يعيدون انتاج الاجماعه أهمهم ، فالفعالية المتعدية (التامة وفقاً لسبنسر وجيللين أو الجزئية بناء على تفسير إلكين) لا تكون إذن عند « الأرابانا » إلا في الآخرة حيث ترسم صورة مطابقة للصورة التي يتسم بها اجتماع الاحياء عند « الأراندا » .

● ونهي قولنا هنا بإشارة أخيرة الى الانقلاب نفسه الذي يطال الدور المرسوم للاطار الجغرافي أولمضارب كل قبيل : إذ يعطي « الأراندا » هذا الاطار قيمة واقعية مطلقة فيظهر في نسقهم كمضمون وحيد مكتمل التعبير ، ذلك أن كل موقع من مواقعه يظهر مرتبطاً (في الدهر) أو منذ القدم ارتباطاً حصرياً مستمراً بنوع وحيد من الأنواع الطوطمية .

فيما تبدو هذه القيمة عند « الأرابانا » نسبية وصورية ذلك أن المضمون المكاني (المتعلق بالموقع) يفقد (نظراً لسريان الأرواح وحركتها الدائرية) قدراً كبيراً من طاقته التعبيرية . فهنا الأماكن الطوطمية ملجأً ينجذب المرء اليه أكثر مما هي اطلال الآباء الأولين أو منطقة نفوذهم .

ولنقارن الآن البنية الاجتماعية الخاصة «بالأرانادا» مع بنية شعب آخر يقع الى أقصى الشمال « الوارامانغا » Warramanga - وهم ينحدرون بالاحساب الأبوية . ترتبط الطوطمات هنا بالانصاف القبلية أي انها تضطلع بوظيفة هي عينها عند الأراندا وهي شبيهة بتلك التي نشهدها عند الأرابانا وهم في « علاقة » تناظر وتعاكس من ناحية وضعيتهم الجغرافية مع « الجماعة القياس » .

و« للوارامانغا » مثاهم مثال « الأرابانا » طوطمات أبوية وأخرى أمومية إلا أن هنا اختلاف واضح بين الحالتين ففيما يحرم قطعاً استهلاك الطوطمات الأبوية عند « الوارامانغا » ويحلل استهلاك الطوطمات الأمومية بواسطة « النصف المناوب » « Moitié alterné » ، تحل الطوطمات الأبوية عند « الأراندا » « للنصف المناوب » عبر جماعات شعائرية تنتمي اليه .

وإذا اعتمدنا طريقة تحليلية تركز الى التحويل (تحويل الأشكال عبر أسقاطها من مستوى إلى آخر إسقاطاً عبر الانعكاس أو الانقلاب أو . . . - المترجم -) نجد أن الانصاف القبلي لا تقيم فيما بينها علاقة تقابل ضمن إطار شعائر التكاثر عند « الأراندا » : تعتمد كل جماعة شعائرية أسلوباً خاصة لإقامة شعائر لصالح (« عن نيّة ») جماعات أخرى لها الحرية في استهلاك الغذاء الذي لا يزداد وفرة الا بتدخل الجماعة المحتفلة أو باشرافها . أما عند « الوارامانغا » فيحصل العكس ، أي أن النصف القبلي الذي يستفيد من الطعام يتدخل بفعالية ، لينال موافقة النصف الآخر على إقامة الاحتفالات التي يستفيد من منافعها .

ويستتبع هذا الاختلاف اختلافات تلازمه : فطقوس التكاثر في الحالة (I) ، من الشأن الفردي فيما يخص في الحالة (II) الجماعة كلها . وتكتسب طقوس التكاثر عند الأراندا طابعاً احصائياً من حيث ان تقويم مناسباتها يترك للمبادرة الفرد الذي يملكها ، وهو يحتفل متى شاء ودونما ان ينسق مع الآخرين . فيما يتبع « الوارامانغا » تقويماً شعائرياً فتتعاقب الاعياد وفق ترتيب محدد .

فهنا نجد التقابل نفسه الذي لحظناه (بين الاراندا والارابانا) فيما بين بنية دورية وبنية غير دورية عندما بينا خصائص جماعة الاحياء وجماعة الاموات . ونلاحظ التقابل الصوري نفسه عند « الأراندا » من جهة و « الوارامانغا » و « الارابانا » من جهة أخرى ، الا انه يظهر هذه المرة في مرتبة أخرى . واذا بسطنا الامور كثيراً استطعنا القول بان الوضعية عند الوارامانغا متناظرة من حيث هذين اللحاظين ، مع الوضعية السائدة عند الارابانا مع فارق وهو ان الحسب انما بالاب في الحال الاولى وبالام في الثانية ، في حين يتقابل « الأراندا » ، وهم يتميزون بحسب بالاب مثالهم في ذلك مثال « الوارامانغا » ، مع جيرانهم في الشمال والجنوب من حيث تقابل الطقوس ذات الاحتفالات الاحصائية (العشوائية) والطقوس ذات الاحتفالات الدورية (*) .

ويحتمل القول هنا تفاصيل أخرى . فالارابانا والوارامانغا يعتبرون آباءهم الطوطميين شخصيات فريدة يكسبهم مظهرهم نصف البشري نصف الحيواني

(*) « عند الأراندا » النظام غير ثابت . . فكل فرد يمتلك حق إقامة شعائره « اما عند « الوارامانغا » فنتمم الشعائر دورياً وبانتظام : أ ، ب ، ج ، د . . . (Spencer et Gillen, P. 193)

طابعاً مكتملاً . اما الاراندا فيفضلون تصوراً آخرأ يقوم على تعدد الآباء الاولين (لكل جماعة طوطمية) ويعتبرونهم كائنات بشرية غير مكتملة .

وفيدنا « سبنسر » « وجيلين » حول هذه المسألة بان الجماعات الضاربة بين « الأراندا » « والورامانغا » : الكايتيش Kaitish ، والاونماتجيرا Unmatjera تشكل حالات وسطية ، اذ يظهر الآباء الاولون في متن اساطيرها كتجمع من الكائنات البشرية غير المكتملة ومن الرجال الناجزين ويُظهر توزيع المعتقدات والعادات على محور متجه من الشمال نحو الجنوب تارة التغير المتدرج من النموذج اقصى وصولاً الى شكله المنقلب وتارة تكرار الاشكال نفسها على قطبي المحور وهي لا تظهر والحال هذه الا ضمن اطار معكوس : حسب بالاب / حسب بالام ، فيما يتم الانقلاب البيوي في الوسط اي في « خانة » « الأراندا » :

جنوب		شمال	
ارابانا	اراندا	كايتيش اونماتجيرا	ورامانغا
الآباء الطوطميون	كائنات كاملة نصف بشرية نصف حيوانية مفردة	كائنات بشرية غير كاملة رجال ناجزون متعددة	كائنات كاملة نصف بشرية نصف حيوانية مفردة
النظام الاجتماعي	لا تطابق بين الطوطمات والانصاف الطوطمية ، طوطمية لا تقوم على الزواج الخارجي	تطابق بين الطوطم والانصاف طوطمية تقوم على الزواج الخارجي	طوطمية تقوم على زواج خارجي
الطقس	تناوب متبادل بين الانصاف	مبادرة الجماعة الطوطمية + مساعدة النصف البديل	تمائل الانصاف : مبادرة النصف البديل

الاحتفالات الطوطمية	حق فردي	حق جماعي
الاقامة	غير دورية	دورية

نرى اذن اننا بقدر ما « نتجه » من الأراندا الى الوارامانغا ننتقل من نظام اسطوري جماعي (تعدد الآباء الاولين) ذي شعائر فردية الى نظام مقابل اي حيث الاساطير فردية والطقوس جماعية .

ونرى كذلك ان الأرض تتصف عند « الأراندا » بمواصفات دينية من ناحية علاقتها بالطوطمات فيما تتصف عند « الوارامانغا » بمواصفات اجتماعية من ناحية تقسيمها على الانصاف القبليية . واطارة اخيرة هنا الى ان « الشورينغا » (Charinga) تختفي كلما تركنا الجنوب وتوجهنا نحو الشمال ، وهذا ما كنا لتوقعه قياساً الى المشاهدات السابقة اذ تتوظف « الشورينغا » او نعمل في اطار « الاراندا » كوحدة في الكثرة (او كاتحاد المتكثر) : فهي تمثل جسد اب من الاولين وتنتقل بالتوارث بين افراد سلاسله واحدة فتؤكد حسبهم او تحدرهم السلالي من ارومة واحدة . اي انها شاهد على تواصل الفرد في متن الزمان المتقضي ، وهو تواصل قد يكون مستحيلاً انطلاقاً من تصور « الأراندا » للازمان الاسطورية .

ولا بد هنا من استقصاء منتظم لمجمل هذه التحولات . فالرجل عند « الكارادجيري » « Karadjeri » هو الذي « يحلم » بالنسب الطوطمي الذي سيكون لطفله المنتظر اما عند « الاراندا » فالمرأة هي التي « تعيش حدث » انتظار هذا التنسيب .

فها هنا اذن انعكاس وتناظر بين حالتين . اما في شمال استراليا فتعتبر التحريمات الطوطمية المتزايدة التشدد مرادفاً « مطبخياً » للاحكام الخاصة بالانساق القرابية ذات « الاقسام الثنائية الثمانية » . ذلك ان بعض الشعوب لا تحرم « طواطمها » الخاص فقط بل ايضاً (كلياً او في بعض الظروف) طوطم الاب والام والجدين . ويتخذ الفرد عند « الكوراليغ » « Kauralaig » في الجزر الواقعة شمالي شبه جزيرة يورك Cap York الى جانب طوطمه الخاص طوطمات جدته من ابيه وجدته من امه

واخيراً جدته من امه . وتحرم عليه المصاهرات من هذه « العشائر » الاربعة .
(Shaups, P 66.)

لقد سبق ان تناولنا المحرمات الغذائية العائدة الى الاعتقاد بان ابا من الاولين .
قد « تقمص » اوتناسخ (اوتماسخ) في نوع من الحيوان او النبات . وهنا بنية من
النموذج نفسه تظهر في جزر ملثيل وباتورست Melville et Bathurst ، ولكنها
تظهر الآن على مستوى اللغة : يتلافى فروع المتوفي التلفظ باي لفظ يشبه اسمه ،
حتى الالفاظ التي تستخدم يومياً والتي لا يربطها بهذا الاسم الا شبه بعيد (*) :

اي ان التحريم لا يصيب الموز (مثلاً) بل اللفظ والكلام . هكذا تظهر
العبارة عند جماعة وتغيب حين تحتجبها أخرى ، محافظة على هويتها تارة متنقلة من
مرتبة الى مرتبة تارة أخرى ، مشيرة الى استعمال النساء حيناً والاغذية حيناً او كلمات
البيان احياناً اخرى .

ربما كان مرد الوعي الحاد للعلاقات النسقية بين النماذج المختلفة الذي ميز
سبنسر وجيلين عن جيل التابعين اكتفاؤهما بمعاينة عدد ضئيل جداً من القبائل
الأسترالية (وهي مدهشة من حيث المعلومات الخاصة بكل قبيل) .

وقد رأى الباحثون الاخصائيون فيما بعد ان افقهم لا يتعدى حدود المنطقة
الضيقة التي يدرسونها . وقد بدا حتى للذين لا يمتنعون عادة عن الاستنتاجات
الكلية ان قلة المعلومات ووجوب الاحتياط يحول دون استنباط القوانين والسنن .
فكلما اتسعت المعلومات كلما ضاق التصور وضاعت حدوده ، بتعدد الابعاد
والمحاور المرجعية التي متى بلغت عدداً معيناً (حداً من النمو الكمي) (**) شلت
قدرات الحدس والطرائق القائمة عليه : فيتعذر علينا مثلاً الاحاطة بنسق يتطلب
تصور فضاء متصلاً يقوم على اكثر من ثلاثة او اربعة ابعاد .

ونكن يراودنا دائماً بأن نتوصل يوماً من الأيام الى ترميز كل ما جمع حول
المجتمعات الاسترالية ونقله الى البطاقات المثقوبة (وربما الآن اي بعد 20 عام الى
الاسطوانات الخاصة بالدماغ الالكتروني ! « المترجم ») فنبين حينئذ ان هذه

(*) كما الحال عند مختلف القبائل الهندية حيث يشمل تحريم التلفظ باسماء (اهل الزوجة) يشمل جميع الالفاظ التي

تتركب هذه الاسماء منها (انظر ص 234 .

(**) والنمو لا يقال إلا في الكم . - المترجم -

المجتمعات انما تشبه من حيث فضاء بناها التقنية الاقتصادية الاجتماعية والدينية مجموعة ضخمة من التحولات (الرياضية واللغوية ؟ - المترجم) . فكرة مغرية حقاً . خصوصاً عندما ندرك لماذا تشكل استراليا اكثر من اية قارة أخرى ميداناً مميزاً لمثل هذه التجربة ، حيث ظلت المجتمعات الاسترالية على الرغم من احتكاكها بالعالم الخارجي والتبادلات التي عرفت هنا أيضاً ، وكأنما تتطور في « اناء محكم » كما لم يحصل لاي مجتمع آخر .

ولم تتلق من جهة أخرى هذه المجتمعات تطورها وهي مستسلمة : اي اننا امام مجتمعات تريد التطور وتدركه واعية . فقليلة هي الحضارات التي تذوقت العلم والتفقه والتفكر كما فعلت الحضارة الاسترالية ، حتى ان هذه الحضارة تبدو احيانا ذات شغف بنوع من التألق او التحذلق الثقافي يستهجنه المرء في ظل شظافة العيش ونكد الحياة المادية . ولكن ها هنا خدعة لا بد من التنبه اليها : فهو لاء المتوحشون ذوو البطون النافرة والابدان المشعرة الذين يطلون علينا وكأنهم بيروقراطيون متهدلون الجسد مكتزون بالشحم ، او كأنهم من معارضي « الامبير » L'Empire المتدمرين ، فتزيد فظاظة عريهم فظاظة ، هؤلاء الملتزمون بنوع من الممارسات لا يجيدون عنها وكأنهم رازحون تحت الوسائس : التعذيب ، ملامسة الاعضاء التناسلية وتقليبها ، استخدام دمائهم بعناية او حتى ريقهم وبولهم وغيطهم (كما نفعل نحن دون ان ندرك وبحذر عندما نبذل طابعاً بريدياً بريقنا . . .) هؤلاء المتوحشون هم نفاجُون Snobs حقيقيون : ألم يصفهم بهذا الوصف باحث مختص بشؤ ونهم ولد وعاش بينهم وتكلم لغتهم . (T. G. H. Stzellow P. 82) .

وتخف دهشتنا حين ننظر الى اولئك « المتوحشين » من هذا المنظور فنراهم منكبين بعدما تعلموا بعض الفنون التشكيلية (عن بعض زائريهم) على رسم رسوم مائة فاهية دقيقة لا يتوقعها المرء إلا من بعض العوانس - (ص 149) .

واذا كانت استراليا قد انغلقت على نفسها طوال قرون مؤلفة (بخلاف المناطق الشمالية ، وهي لم تكن معزولة عن اصقاع القارة ، فالانغلاق ليس اذن الا تعبيراً نسبياً ^(*)) والمجادلات والحوارات قد انتشرت فيها انتشاراً عظيماً . . . وغالباً

(*) هذه الملاحظة التي يمر عليها ستروس سريعاً بالغة الأهمية وقد استندت اليها في المقدمة لتبيان حدود رؤيته النظرية - المترجم - .

ما خضعت لاحكام المألوف « المودا » فاننا ندرك العلة وراء هذا الاسلوب الاجتماعي الفلسفي الموحد اتحاداً لم يحل دون بروز تنوعات اقيمت من خلال ابحاث منهجية لم تدع ادق التفاصيل قبل ان تتخذ منها المواقف سلباً ام ايجاباً . فلقد كانت كل جماعة مدفوعة بدوافعها - وهي متناسقة أكثر مما تبدو عليه عادة - الى التقيد بالمألوف أو الخروج عنه ، الى التاهي بالآخرين أو التمايز عنهم أو التفوق عليهم : أي الى « التنويع على » عناصر او سبل لا تحدد الاعراف والتقاليد الاطرها العامة (. . .) (*)

فمن الطبيعي اذن ان تظهر الثقافات الاسترالية ضمن هذه الشروط التاريخية والجغرافية الملائمة التي مضى تحديدها بايجاز ، قابلة للتحويل (بعضها الى بعض) بصورة اكثر اكتمالاً واشد انتظاماً من مثيلاتها في اصقاع أخرى من المعمورة .

الا أن هذه العلاقة الخارجية (***) يجب ان لا تلتفتنا عن وجودها الآخر بوصفها داخلية (***) وهي بهذا الوجود أكثر عمومية من حيث كونها صلة بين مراتب مختلفة في ثقافة مخصوصة . وكما مضت الاشارة اليه فان التصورات والمعتقدات الآيلة الى « الطوطمية » جديرة بالاهتمام خاصة انها تبدو بالنسبة للمجتمعات التي صاغتها او « تبنتها » بمثابة رموز تؤمن بوصفها انساقاً ادراكية تحوّل الاشارات والرسائل التي ترد الى كل مرتبة من المراتب . (بعضها الى البعض الآخر) .

ويزداد اهتمامنا بهذه الانساق متى علمنا ان هذه التحولات تجري بين رسائل من مراتب متباعدة تباعد الطبيعة عن الثقافة اي بين العلاقات التي يقيمها البشر فيما بينهم وظواهر تقنية او اقتصادية يصح الاعتقاد بانها اقرب الى العلاقات القائمة بين الانسان والطبيعة .

وندرك من خلال هذا التوسط بين الطبيعة والثقافة وهو من وظائف المعامل الطوطمي الاساسية ، الحقائق التي توصل اليها دوركايم ومالينوفسكي والمغالطات

(*) في النص الفرنسي هنا مقارنة سريعة جداً بين الاعراف الاسترالية « البدائية » والفرنسية خلال القرن الماضي . يصعب على قارئ اللغة العربية ان يستفيد من تفاصيلها دون وضعها في اطار اشمل .

(**) لا يميز المؤلف هنا بين علاقة ورابط - (المترجم .)

(***) لم نجد افضل من التمييز الفلسفي بين الوجود والموجود او صيغة ابسط لعرب

Mais cette relation externe ne doit pas faire négliger la même relation Cette fois interne.

التي وقعا فيها عندما حاول كل على طريقته ان يحتجن الطوطمية في مستوى واحد من المستويين فيما هي في الاساس طريقة ونزعة لتخطي التقابل المستحكم بينهما .

وهذا ما اوضحه لويد ورنر Lloyd Warner حول معتقدات المورجين سكان بقاع اراهميم Les Murngin de La Terre d'Arnhem . اذ يفسر هؤلاء الاستراليون الشماليون اصل الكائنات والاشياء من خلال اسطورة تشكل مرتكزاً لجزء هام من طقسهم .

تقول الاسطورة : بداية الكون بدأت الشقيقتان واويلاك Wawilak بالمسيرة باتجاه البحر . وكانتا تطلقان الاسماء على الاماكن والحيوانات والنبات التي تمران بها . وكانت واحدة منهما حاملاً اما الاخرى فكانت تحمل ولدها . وقد كانتا بالفعل قد ارتبطتا بسفاح مع رجلين من النصف القبلي نفسه الذي تنتميان اليه .

وبعد ان انجبت الصغرى تابعتا رحلتها ثم توقفتا يوماً من الايام قرب بحيرة حيث يعيش الشعبان الاكبر يورلنغور Yurlunggur ، وهي طواطم النصف دوا Dua الذي تنتميان اليه . الا ان الكبرى لوئت الماء بطمئتها . وقد اغتاط الشعبان فخرج محدثاً طوفان من الشتاء اغرق الارضين جميعها ، وبعد ذلك ابتلع امرأتين وأولادهما ، «ضالما كان الشعبان منتصباً كانت المياه تطفو فتغطي الارض والزرع . ثم انها انحسرت واختفت عندما ركد الشعبان من جديد .

فشعب « المورجين » اذاً يقرون واعياً (كما يشرح ورنر Warner) الشعبان بموسم الامطار التي تؤدي الى فيضان سنوي . وتتعاقب الفصول في هذه البقعة من الارض بانتظام دقيق حتى ان عالماً جغرافياً قد يستطيع تعيين الفصول مرجحاً قدمها ترجيحاً وغالباً ما يرتفع منسوب الامطار الى متر ونصف في غضون شهرين او ثلاثة . وينتقل المنسوب من 5 سم في تشرين الاول الى 25 في كانون الاول . . .

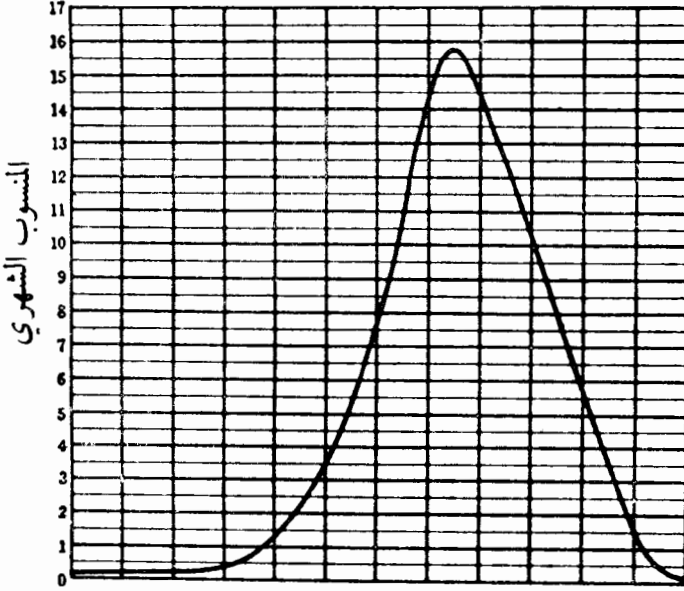
ثم الى 40 في كانون الثاني ، ثم ان فصل الجفاف يأتي بالسرعة نفسها . ويشبه الرسم البياني الذي يلحظ الامطار ومنسوبها خلال 46 عاماً رسم «الافعى»^(*) «Yualungwr» وهي تنتصب فوق بئرها وتنطح السماء برأسها مغرقة الارض .

اما هذا الانقسام الى فصلين متضادين سبعة شهور من الجفاف الشديد وخمسة من المطر والسيول الجارفة التي تفور على السهل الساحلي مقتحمة عمق

(*) هذا التشبيه فيه الكثير من التعسف - المترجم .

عشرات الكيلومترات (. . .)

ويجبر فصل الشتاء « المورجين » على الشتات . اذ يقصدون نواح لم تطلها الامطار ، حيث يعيشون حياة غير مستقرة تحت رحمة الجوع والغرق . الا ان المياه تترك وراءها بعد انحسارها اعشاباً ونباتاً وفيرة ، تكسو الارض خلال ايام قلائل فتظهر الحيوانات من جديد وتتجدد الحياة الجمعية ويسود الرغد . . . ولم يكن هذا الامر ممكناً لو ان المياه لم تغط السهل وتخصبه .



رسم بياني - معدل منسوب المياه في بورت دارمين خلال فترة 46 عام
عن (Warner, Chart XI p. 380)

ومثل الفصول والرياح التي تنشعب الى نصفين (فصل الامطار والرياح الغربية والشالية الغربية هي دووا Dual ، وفصل الجفاف والرياح الجنوبية - الشرقية يرتجا Yiritja) مثل المتخاصمين على الساحة الاسطورية الكبرى ، وهما الشعبان المقترن بفصل الامطار والشقيقتان Wawilak اللتان تقترنان بفصل الجفاف : ويمثل الاول العنصر الذكوري (والملقن) او السالك Gnitié والثانيتان العنصر الانثوي غير السالك أو الملقن ولا بد لتوجد الحياة من تعاون بين العنصرين . . فلو لم تقترف الشقيقتان الاثم مثلما ورد في الاسطورة ولم تلوثا بحيرة الشعبان لخلت الارض

من الحياة والموت والزواج والانجاب ولانعدمت دورة المواسم .

يستخدم النظام الاسطوري لاقامة علاقات تماثل بين احوال الطبيعة واحوال الاجتماع او بعبارة ادق لتحديد سنن التناظر بين اضداد تعبيرية تقع في مراتب جغرافية ، جوية ، حيوانية ، نباتية ، تقنية ، اقتصادية اجتماعية شعائرية ، دينية وفلسفية .

اما بيان التناظرات فيتضح بصورة مجملة بالآتي :

طاهر ، مقدس	الذكر	رفيع	مُحْصَب (الامطار)	الفصل الرديء
نجس ، دُنْيوي	الانثى	وضيع	خصب الارض	الفصل الجيد

وبادٍ للعيان ان هذا التصنيف الذي يعطي قانون المنطق « البدائي » وهو لا يخلو من تناقض فالرجال يتفضلون على النساء والمدربون (السالكون) على غير المدربين ، (السالكين) ويتقدم المقدس على الدنيوي . الا ان جميع العناصر ذات الافضلية بما تتجانس مع فصل الامطار وهو فصل المجاعات والعزلة والاحطار ، اما العناصر الدونية فمتجانسة مع فصل الجفاف حيث تعم الخيرات وتقام الشعائر المقدسة : « تشكل فئة الاعمار التي تضم « السالكين » عنصر « الثعبان » وهو عنصر مطهر ، اما فئة النساء الاجتماعية فهي فئة نجسة .

وعندما « تبتلع » فئة الثعبان الذكر فئة الاغرار السالكين (تنقلها وتضعها) في (فئة الاعمار) الذكورية والتي تعتبر طاهرة من الناحية الشعائرية وفي الوقت نفسه يظهر الطقس الكبير . اما الثعبان فهو عند « المورجين » بلغة الرمز المبدأ الطبيعي لانتشار الثقافة ، وهذا ما يفسر ان تكون له هوية مجتمع الرجال وليس مجتمع النساء . والا لوجب ان يربط « المورجين » ارفع قيمهم الاجتماعية بفصل الجفاف وهو اغنى الفصول وافضلها من الناحية الاجتماعية « Warner P. (387) .

نجد هنا اذن تأكيداً على أولوية البنية التحتية : الجغرافيا، المناخ، وأثرهما

على المستوى البيولوجي ، اولوية تضع الفكر البدائي من مواجهة وضعية تناقضية : فهنا فصلان وجنسان ومجتمعان ومرتبتان من الثقافة (الاولى « ريفية » خاصة بالسالكين المتمرسين والثانية « وضعية » (Stauner 8, P 77) .

يُستتبع اذن على صعيد الطبيعة الفصل الجيد للفصل الرديء فيما تنقلب هذه العلاقة على الصعيد الاجتماعي . فعلينا والحال هذه ان نختار وجهة التقابل .

فاذا وصف الفصل الجيد بالذكرى كونه متعالٍ عن الرديء وافضل منه وكون الرجال السالكين او « العقال » Initiés ارفع من النساء و « الجهال » Non-initiés وجب وصف النساء ليس فقط بالقوة والفعالية بل ايضاً بالعدم وهذا ما خُلف ، بصورة مزدوجة ، ذلك ان القوة الاجتماعية تتمثل بالرجال والخصوبة الطبيعية بالنساء .

يبقى الخيار الآخر حيث التناقض (وهو لا يقل واقعية عن الخيار السابق) قابل ان ينحجب وراء انشعاب المجتمع الكلي المزدوج الى رجال ونساء (لا يتمايزان طبيعياً فحسب بل شعائرياً ايضاً) ومجموعة الرجال الى اولين « وتابعين » Cadels والى سالكين وغير سالكين او « عقال » و « جهال » وذلك بناء لسنة تجعل العقال بالنسبة للجهال ضمن مجتمع الرجال في نفس العلاقة التي تكون بين الرجال والنساء ضمن المجتمع العام . الا ان الرجال يتخلون والحال هذه عن تجسيد الجانب الجميل من الوجود اذ لا يستطيعون تمثله : التحكم به في آن معاً . فقدر الرجال اذن ان لا يحصلوا على السعادة الا مع شيء من الاكتئاب وبواسطة اشخاص آخرين ولذلك فهم يميلون صورة لذاتهم مطابقة لنموذج الحكماء والاولين . وما يلفت حقاً ان يكون نوعان من الاشخاص النساء من جهة والشيوخ من جهة أخرى ، ومن حيث هم وسائط السعادة او اسيادها قطبي المجتمع الاوسترالي ، وان يكون على الشبان لكي يبلغوا الرجولة الحققة او يصبحوا رجالاً رجال ان يبتعدوا مؤقتاً عن النساء ويخضعوا دائماً للشيوخ .

تعتبر الامتيازات الجنسية الخاصة بالاولين وتحكمهم بثقافة باطنية وبتقوس مشؤومة وعجيبة من الطبائع العامة التي تختص بها المجتمعات الاوسترالية والتي لا يتمتع انطباقها عن مجتمعات أخرى من المعمورة . فنحن لا ندعي اذن ان تفسير كل

هذه الظواهر هو في انها نتاج شروط طبيعية تبقى في كل حال ذات طابع محلي واضح . فلا بد هنا من ايضاحات لتلافي الاشكالات وتجنب التهم التي اقلها التهمة باحياء الحتمية الجغرافية العتيقة : والايضاح الاول هو ان الشروط الطبيعية ليست جبرية وهي ايضاً لا توجد بذاتها لانها معلولة للتقنيات وانماط الحياة التي تعطيها الشعوب (السكان) معانيها عندما تستثمرها بوجهة محددة والطبيعة ليست متناقضة بذاتها ، او انها لا تكون متناقضة الا بتعابير نشاط انساني مخصوص ينطبع فيها ، ولا تختلف خصائص البيئة من حيث دلالاتها الا من جهة الاشكال التاريخية والتقنية التي تتخذها انواع النشاطات الموجودة في اطارها . وتلعب العلاقات بين الانسان والبيئة الطبيعية بعد ان تُرفع الى هذه المرتبة الانسانية وهي القادرة - وليس شيئاً سواها - ان تضفي عليها طابعاً عقلياً ، دوراً يجعلها اقرب الى موضوعات التفكير : اذ لا يدركها الانسان ادراكاً هامداً سلبياً ، بل انه يدقها دقاً بعدما يحولها الى مفاهيم محاولاً ان يستدل منها على نسق لا يكون محتوماً مسبقاً ، ابداً :

ولو فرضنا ان الوضعية قارة لا تتبدل فانها تقبل دائماً أنساقاً متعددة اي انها تفتح على امكانيات مختلفة . أما خطأ مانهارت Mannhardt والمدرسة الطبيعية فكان في تحديد الظواهر الطبيعية بانها : ما تسعى الاساطير الى تأويله او تفسيره فيما هي حقيقة ما تسعى الأساطير أن تفسر بواسطته وقائع لا تقع هي نفسها في مرتبة « الطبيعي » بل « المنطقي » .

اذن فالمقصود باولوية البنى التحتية قد يكون الآتي :

يشبه الانسان من جهة لاعباً يجد امامه حين يجلس الى طاولة اللعب ورقاً لم يخترعه بنفسه اذ لعبة الورق (الشدة) معطى تاريخي وحضاري . ومن جهة اخرى فان تقسيم الورق نتيجة لتوزيع عرضي بين اللاعبين يحصل بدون علمهم (المسبق) ها هنا اذن معطيات لا يختارها البشر الا ان كل مجتمع مثله مثل كل لاعب، يؤهلها بناء لانساق او نظم متعددة قد تكون مشتركة او مخصوصة : قواعد اللعب او قواعد « التاكتيك » ونحن نعلم ان اللاعبين لا يلعبون بنفس الطريقة انطلاقاً من المعطيات نفسها .

على الرغم من انهم لا يستطيعون كونهم مقيدين بقواعد اللعبة ، ان يلعبوا اي لعبة انطلاقاً من اي معطى .

واننا سنستند لتفسير تواتر بعض الحلول الاجتماعية الى الشكل دون المضمون . فما هو الاهم ليس ان نحلل مادة التقابلات (التناقضات) بل ان نتثبت من وجودها ، ولن نستطيع الوصول الى التركيب المتناسق الذي يجمع بين مرتبة الطبيعة ومرتبة الاجتماع الا اذا حالفنا الحظ فعلاً . والحال ان صور التقابلات اقل تنوعاً من مضامينها الوضعية . فنادرأ ما نلاحظ مثلاً ضحالة الفكر الديني بيد أنه يفسر لجوء الناس المستمر الى الوسائل نفسها لحل مسائل او اشكالات شديدة الاختلاف من حيث عناصرها الواقعية ، الا انها تشترك بصفاتها عناصر تدخل جميعها في « تكوينات التقابل » « Structures de contradiction » .

ويتبين لنا جيداً اذا ما عدنا الى « المورجين » كيف تسمح نظمة التصورات الطوطمية بتوحيد حقول (مدارات) دلالية متنافرة ، مقابل تناقضات يواجهها الطقس ويتخطاها حين « يلعبها » .

فصل الامطار « يلتهم » فصل الجفاف كما يمتلك الرجال النساء وكما « يتلع » السالكون غير السالكين : ومثلما تفسد المجاعة الخيرات . . . ومثل « المورجين » ليس فريداً ، اذ نشهد في مناطق أخرى من العالم دلائل على وجود « ترميز » يطال الوضعية الطبيعية مستخدماً مفردات طوطمية . متسائلاً حول تصور شائع في اميركا الشمالية يُظهر الصاعقة بشكل عصفور يعطي احد المختصين بال « اوجيبوا » Ojibwa ، الملاحظة الآتية :

« ينبؤنا الرصد الجوي ان معدل ايام الرعد والصواعق يبدأ بواحد في نيسان ويرتفع حتى يبلغ خمسة في الصيف (تموز) ثم ينخفض ليعود الى واحد في تشرين الاول .

واذا راجعنا تقويم رحلات الطيور يتبين لنا ان الانواع التي تقضي الشتاء في الجنوب تبدأ بالظهور في نيسان ، ثم تختفي بصورة شبه كاملة في تشرين الثاني (كحد أقصى) . . .

يمكننا اذن أن نقارب الطيور - الصاعقة مقارنة منطقية برد طابعها - الى الظواهر الطبيعية والى المشاهدات التي تتناولها .

وعلينا اذا اردنا تفسيراً صحيحاً لتجسيدات الظواهر الطبيعية ، وهي غير نادرة في « بانتيون » جزر « الهوايي » ، ان نستعين مثلما فعل « ورنر » « Warner » في

استراليا بمعطيات الاحوال الجوية . فيستحيل مثلاً ، الا من خلال استقصاء معطيات مناسبة ، ان نصل الى الدقة في تعيين الالة « خانة - هكيلى » Kane-hekili (وهو ذَكَرٌ في شكل رذاذ) او « كا - بوهعكاعا » «Ka- Pohaka,a» (الذكر = السماء التي تهز الصخور) الذي يتماثل مع « كعويلا - نويماكيشا » «Kawilo-» nuimakicha (الذكر = المساء اي اله الومض العظيم) :

« تتواصل الامطار التي تبدأ او اواخر كانون الثاني خلال شباط آذار ، وهي تتميز بالخصائص المناخية الآتية : تتراكم في البداية سحب منخفضة وقائمة فوق البحار والأرض المرتفعة يرافقتها جمود جوي يجاذي الكارثة ، ثم تسمع رعود حادة تدوي وتهدد كلما اقتربت وتصبح كلما تباعدت وكأنها قصف مدافع .

ثم يتساقط المطر رذاذاً هادئاً ، تتعاطم حباته بسرعة حتى يصبح وابلأ يرافقه رعد شديد ثم ان صاعقة هائلة ترافقه مدوية خارجة من أعالي الأرض الغاربة وراء السحب وستائر الامطار التي تلف الجبال او تنتقل بطيئة عبر القمم لتعود غالباً فتأفل في البحر مدوية - من جديد وكأنها اصداء طبول قبل ان تعود سالكة الاتجاه المعاكس . . . وهي ظاهرة تنتج الزوابع المحدودة او الحمل الحراري . . . » (Handy et Pukui, P 118, n, 7) .

ربما نتساءل بعدما رأينا ان التصورات الطوطمية هي بمثابة رمز يسمح بالعبور من نظمة الى أخرى أكانت عبارة عن عناصر طبيعية او عن عناصر ثقافية ، لماذا تستدعي هذه التصورات قواعد سلوكية : فانطلاقاً من ظاهر الامور على الاقل ، نرى ان « الطوطمية » - او ما انطلق عليه هذا الاسم - ينحصر في كونه لغة اذ لا تكتفي باقامة قواعد التماثل (التلاؤم) والتغاير (التنافر) بين الدلالات بل انها ترسي سنناً اخلاقية من خلال تحليل او تحريم سلوكات معينة . هذا ما يتضح على الاقل من تواتر (الاتحاد) الاشتراك بين التصورات الطوطمية والمحارم الغذائية من جهة وقواعد الزواج الخارجي من جهة أخرى .

وفي ذلك نقول : أن هذا الاشتراك المفترض لا يقوم الا بمصادرة على المطلوب . فاذا كانت العادة جارية على تحديد الطوطمية بحضور مترامن يجمع بين التسميات الحيوانية او النباتية والتحريمات التي تصيب الانواع العائدة لها والزواج

بين الاشخاص الذين يشتركون في الاسم والتحرير فان الصلة بين هذه السنن لا تخلو من اشكال ، اذ ان لكل سنّة من هذه السنن ان تقوم كما اصبح راسخاً لدينا ، بمفردها او ان تشترك مع سنة أخرى دون الثالثة .

وتعتبر التحريمات الغذائية مثلاً واضحاً على ما نقول ، كونها تؤلف مجموعة واسعة ومركبة لا تشكل التحريمات « الطوطمية » (اي الناتجة عن محاكاة او انجذاب الجماعة لنوع طبيعي معين او صنف من الظواهر والاشياء الاحالة خاصة من حالاتها). فلا يأكل سباحر شعب « الندمبو » «Ndembu» وهو مختص بالعرفاة لحم الـ «Céphalophe» ذلك ان جلد هذا الحيوان مرقطاً ذراع غير منتظمة ، فقد يؤثر على عرفانه فتحونه الرؤيا منحرفة يميناً او يساراً بدل ان تتركز على المسائل المهمة . وهو يمتنع للسبب نفسه عن استهلاك الحمار الوحشي والحيوانات ذات الوبر الحالك والاسماك ذات الحسك القاطع (وهي قد تنخر كبده وهو عضو التنجيم) وانواع كثيرة من السبانخ ذات الاوراق اللزجة مكي لا « تنزلق » قدرته الى الخارج (V. W Turner 2, P P 47- 48) .

ويمنع الولد خلال فترة التدريب عند « اللوفال » Luvale ان يبول على جذع الاشجار الآتية «Vanguemiopsis nostylis» «Psendolach- nostylis» «Deekendti» «Hymenocardia mollis» «Abromosia angolemsis» «lancifloria» «Swartzia madagascariensis» فهي ارواح ذات خشب قاس يرمز الى القضيب في حال القذف ، وهي اشجار يوحى ثمرها بالخصب والحياة المعطاء .

ويحرم عليه ايضاً ان يأكل لحم هذه الحيوانات المختلفة : «Tilapia» «Mclanopleura» ، السمكة ذات البطن الاحمر ، لون الدم ، «Hydrocyon» «Sarcodaces» ذات الاسنان المقرنة ، وهي تذكر بالأم الحيتان . Clarias وهي تذكر من حيث جلدها اللزج بالقروح المستعصية . الجواد الصغير ذو الوبر المرقط الذي يرمز الى البرص . الارنب البري الذي يرمز من ناحية انيابه القاطعة بالأم المختون وكذلك الفلفل الحر . . . اما الفتيات المتدربات فيخضعن لتحريمات موازية . (C. M. N, White, I, 2) .

واذا ذكرنا هذه التحريمات فلانها واضحة معقلنة بدقة - وهي تعتبر في جنس التحريمات نوعاً مقابلاً او مضاداً للتحريمات الطوطمية . الا أن « تسهان »

«Tessman» احصى عند « الفانغ » «Fang» في الغابون عدداً كبيراً من التحريمات التي لا تعتبر نماذج من اصناف بعيدة او قصوى بل ايضاً من الاشكال الوسطية ، وهذا ما يفسر اضطرار انصار الطوطمية من الباحثين الى الدخول في جدل عويص حول وجود الطوطمية عند « الفانغ » .

وتصيب التحريمات التي يحملها « الفانغ » باسم «Beki» النساء والرجال و « السالكين العقال » وغير السالكين (الجهال) والمراهقين والبالغين والعائلات التي تنتظر او لا تنتظر طفلاً . وهي ايضاً تدخل في المجموعات الدلالية الشديدة التنوع .

فيمنع اكل « نخاع » ناب الفيل لانه مادة رخوة ومرة ، وخرطومه لانه ربما احدث ارتخاء الاعضاء ، ، والخرفان والماعز قد تنقل عدوى تنفسها اللاهث . ويحرم السنجاب على الحوامل لانه يجعل الولادة عسيرة (انظر صفحة 82) . . .

ويمنع الفار خاصة على الفتيات لانه مخادع يسرق « المنيهوت » «Maniö» عندما يغسل فيخشى ان يخطف الفتيات انفسهن ، الا ان الفار يحرم لاسباب اشمل ، فهو يعيش قرب المنازل ويعتبر من افراد العائلة . ويجب ان يأكل الاولاد يسروع اليعسوب كي لا يصابوا بسلس البول . .

انطلق فيشر Fischer منذ فترة قريبة من الفرضية التي اعتمدها « تيسمان » «Tessmann» في تجاربه الغذائية ، متناولاً « السكان الاصليين » في « بونابي » «Ponapé» وهم يؤمنون بان انتهاك الحرمات الغذائية يحدث بعض الاضطرابات النفسية تشبه من ناحية عوارضها بعض ظواهر الحساسية .

الا ان المؤلف يشير الى ان الاضطرابات الناتجة عن الحساسية غالباً ما ترتبط وحتى عندنا ايضاً - بمعطيات نفسية - جسدية : وهي تنتج في الكثير من الحالات عن انتهاك الشخص للمحرمات النفسية او الأخلاقية اي ان الاعراض التي تبدو طبيعية تدخل واقعاً في نطاق التشخيص الثقافي .

اما هذه المحرمات والمحظورات التي يلحظها « تسمان » «Tessmann» عند « الفانغ » «Fang» في قائمة طويلة فهي اقرب بالمشابهات الدينية :

حيوانات ذوات قرون تقترن بالقمر ، الشنبزي والخنزير و ثعبان الأصله لدورها الرمزي في بعض الطقوس الدينية ، ومن الجلي ان التحريمات لا تنتج عن

خصائص الانواع بل عن المكانة التي تعطى لها في متن نسق أو انساق متعددة من الدلالات ، وهذا ما يبدو واضحاً من تحريم « الحيش » (الدجاج الهندي) مثلاً على السالكين « العقال » في الطقس الانثوي « نكانغ » Nkang فيما يحصل العكس في الطقوس الذكورية اي ان الحيوان الطقسي يحمل للسالكين ويحرم على الاغرار « الجهال » (Tessmann P. P 58- 71) .

نجد اذن ان بعض المحرمات تكون مضبوطة في نسق وإن لم تدخل في نطاق الطوطمية أو كانت - فوق طوطمية - وبالعكس فان كثيراً من الأنساق التقليدية التي اعتبرت طوطمية تشمل محرمات غير غذائية .

فالتحريم الغذائي الوحيد الذي لحظه البعض عند « البرورو » «Bororo» في البرازيل الوسطى يطال لحم الأيليات وهي من الانواع غير الطوطمية . في حين ان الحيوانات والنباتات التي تستخدم كرمز « للعشائر » « واقسام العشائر » لا يبدو انها تخضع لتحريمات خاصة .

وتظهر ايضاً الامتيازات والتحريمات المتعلقة بالانسان « العشائرية » على مستوى آخر : مستوى التقنيات ، والمواد الاولية ، والزينة ذلك ان كل « عشير » يتمايز عن « العشائر » الاخرى خاصة في الاعياد حيث لكل « عشير » نوع من الحلي والاصفاد والريش يصفها وفقاً لطرائق محددة بدقة . (Lévi- Strauss . 2, ch. XXII)

اما « التلينجيت » «Tlingit» في الشمال الذين يعيشون على شاطئ « الاكسكا » فيقتنون ايضاً الشعارات العشائرية التي يحرصون عليها من الحاسدين . والحيوانات التي تصورها او تشير اليها هذه الشعارات لا يطالها التحريم الا قليلاً : فاهل الذئب لا يستطيعون اقتناء هذا الحيوان وكذلك اهل الغراب ، ويقال ان ابناء « عشير » الضفدع يخافونه . (mc Clellan) .

اما « الاغونكين » في الوسط «Algonkin» فيجهلون التحريمات الغذائية التي تصيب الحيوانات الشعائرية في « عشيرهم » . وتتميز هذه « العشائر » برسومات خاصة تمثل الجسد وبثياب خصوصية ، وباستهلاك المأكولات الشعائرية الخاصة بكل فرد . أما عند « الفوكس » «FOX» فلا تصيب التحريمات أبداً المأكولات أو في معظم الحالات . وهي تقع على انواع شديدة الاختلاف :

فلا يحق « لعشير » الصاعقة مثلاً ان يرسم على الجانب الغربي من جذع الشجر او ان يغتسل فرد من افراده عارياً . ويمنع على « عشير » السمكة ان يقيم سدوداً للصيد وعلى « عشير » الدب ان يتسلق الشجر . ولا يستطيع اهل « عشير » ثور البيسون سلخ حيوان ذي حافر او النظر اليه عندما يموت .

اما « عشير » الذئب فلا يمكنهم دفن موتاهم ، او ضرب الكلاب . وليس « لعشير » الطير ان يتسبب باذى الطيور . ويحرم على اعضاء « عشير » النسر تزين الرأس بالريش ، ومن واجب اعضاء عشير « الزعيم » صون اللسان وعدم تناول اي انسان بسوء ويحرم على اهل « عشير » القندس عبور السواقي سباحة ، والصراخ على اهل « عشير » الذئب الابيض (Michelson 2) . . .

وما يلفت النظر هو أن لا تتخذ المحرمات الغذائية من حيث قربها للمعانة طابعاً معماً وموحداً إلا ما ندر . وقد أتيح للبعض (من الباحثين) في منطقة واضحة الحدود ، أعني شبه جزيرة « رأس يورك » « Cap york » في أستراليا الشمالية أن يعاينوا ويحللوا 10 ثقافات متجاورة (تضم مائة قبيلة) وتحوي هذه الثقافات جميعها على شكل أو أشكال متعددة في الطوطمية : طوطمية « الانصاف القبلية » ، الاقسام ، « العشير » أو الجماعة الطقسية ، الا أن البعض من هذه القبائل فقط يضيف إليها أنواعاً من التحريمات الغذائية . فعند « الكوراليك » « Kauralaig » وهم ذوو حسب أبوي تتضمن الطوطمية « العشائرية » بعض التحريمات أما عند « اليائيكينو » « Yathaikeno » ذوو حسب أبوي هم أيضاً فنجد العكس أي أن التحريم لا يصيب الا الطوطمات المتوارثة من ناحية الحسب الأمومي .

ويعرف « الكوكو ياو » « Koko yao » أنواعاً من الطوطمات المحرمة تنتقل في الأنصاف القبلية من فرد إلى آخر عبر الحسب الأمومي ، وأخرى محللة تنتقل عبر الحسب الأبوي . فيما لا يعرف « التجونغاندجي » « Tjongandiji » ، الا الطوطم بالأب وهو لا يتعرض الى أي تحريم . وينشعب « الاوكركيلا » « Les Okerkila » إلى جماعتين شرقية وغربية تخضع الأولى للتحريم دون الأخرى ويمتنع « المابتاكودي » « Maithakudi » عن استهلاك الطوطمات العشائرية المتوارثة على خط الحسب الأمومي . وأخيراً يخضع الـ « لييرديلا » « Laierdila » للقاعدة نفسها على الرغم من كونهم ذوي حسب أبوي (Sharp) .

ويعلق صاحب هذه الاشارات قائلاً :

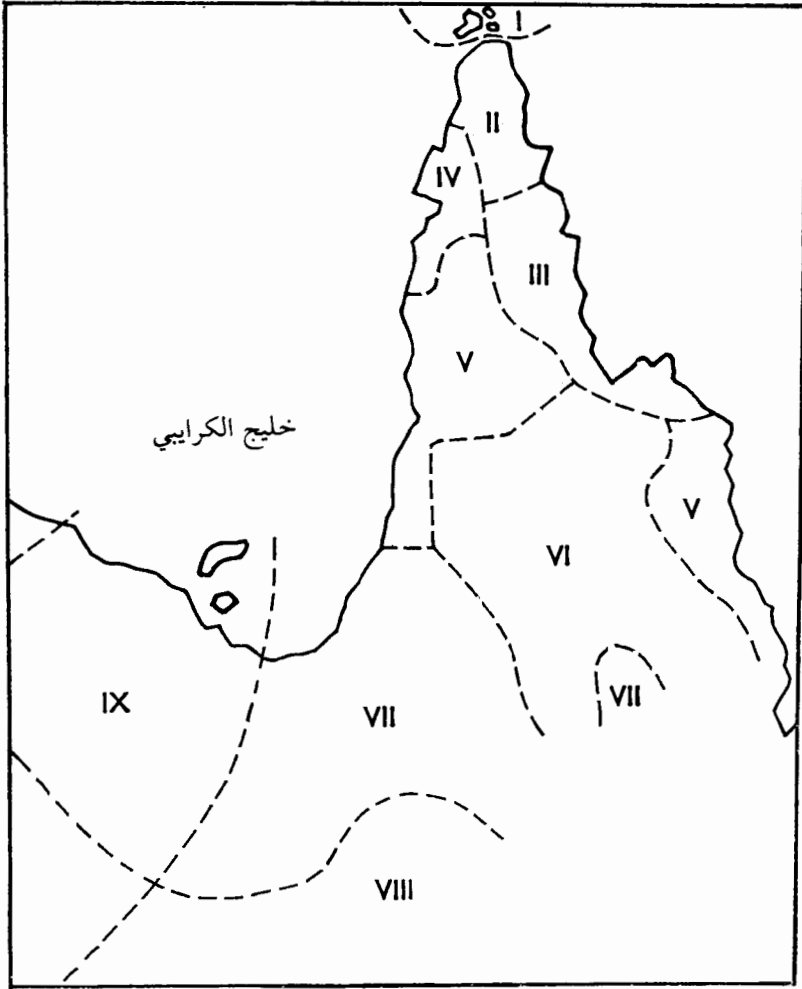
« يرتبط تحريم قتل الطوطم الصالح للاستهلاك أو أكله دائماً بالطقوس الأوموية وبالطوطم الاجتماعي القائم على الحسب الأوموي . وهناك تحريمات أشد تنوعاً تصيب الطوطمات الطقوسية المتوارثة على خط الحسب الأبوي وهي تظهر على مستوى طوطمات الانصاف القبلية أكثر مما تظهر على مستوى طوطمات « العشائر » (Sharp , p. 70) .

وهكذا نتثبت في منطقة معينة من وجود علاقة عامة ، بين التحريمات الغذائية ومؤسسات الحسب الأوموي ، وهي علاقة انتزعتها « الكين » من خلال دراسته للوقائع على مدى القارة كلها . والقول بأن المؤسسات الاجتماعية هي من صنع الرجال - عامة وخاصة في استرالية - هو قول بوجود رابط الذكر والمستهلك والانثى والمنتوج المستهلك وهو ما نعود إليه لاحقاً .

وأخيراً فاننا نشهد في بعض الحالات انقلاب تصور التحريمات الغذائية ، ان صح التعبير ، كما ينقلب القفاز : أي ان التحريم يصبح فرضاً من الفروض ، فرض لا يقع على الذات بل على الآخر .

وأخيراً فهو لا يعود يطال الحيوان الطوطمي من ناحية كونه طعاماً بل طعام هذا الحيوان . وقد عُين هذا التحول الهام في اطار بعض جماعات « الشيباوا » « Chippewa » الهندية يحرم شتم الطوطم على الرغم من تحليل قتله . فاذا هزأ رجل من المحليين الحيوان الطوطمي العائد لرجلٍ آخر ، يجبر هذا الأخير « عشيره » فيقيمون مأدبة من طعام الحيوان الطوطمي خاصة : baies . والحبوب البرية اذا كان الحيوان دياً . أما الشاتم الذي يدعى إلى هذه المأدبة فيجبر على أكل الطعام حتى ينتفخ أو « ينفجر » كما يقول المخبرون فيعترف أذاك بقدره الطوطم وقوته . (Ritzenhaler) .

ونخلص من هذه الوقائع لأمرين : الأول وهو أن الاختلاف بين الأنواع المحللة والأنواع المحرمة لا يفسر خاصة بنجاسة مادية مضرّة تكون بمثابة خاصة تحليلية من خصائص المحرمات المادية أو الرمزية - الدينية بل من ناحية الاهتمام بالتمييز بين نوع « ذي دلالة » (بالمعنى الذي يعطيه اللغويون لهذه الكلمة) ونوع « غير ذي دلالة » .



نماذج النسق الطوطمي في شبه جزيرة يورك

I نموذج كورالينغ ، II نموذج بايتيكنينو ، III نموذج كوكو ياو ، IV نموذج تجونغاندجي ، V نموذج بير يورنت ، VI نموذج اولكون ، VII نموذج اوكركيلا ، VIII نموذج مايتاكودي ، IX لايرديلا .

فليس تحريم بعض الأنواع الا وسيلة من بين وسائل أخرى للتأكيد على دلالتها ، أي ان القاعدة العملية تظهر كمعامل في خدمة المعاني ، في اطار منطق كفي يستطيع بهذه الصفة أن يستخدم السلوك أو التصورات على حد سواء .

وتبدو ، من هذا المنطلق ، بعض المشاهدات القديمة ذات أهمية لم تلحظ سابقاً : فلقد وصف البعض التنظيم الاجتماعي الخاص « بالواكلبورا » في

« كوينسلاند » في أستراليا الشرقية «Waklura du Qucensland» . بأنها مؤلفة من أربع طبقات تلتزم بدقة بالزواج الخارجي الا انها وإن صح القول ، ذات « مطبخ - داخلي » ولقد أثارت هذه المسألة شكوك « دوركايم » ، أما « الكين » فقد حكم انها لا تتركز الا على « خبر الواحد » ولذلك فهي تبقى ضعيفة . الا ان « الكين » يشير إلى كون الأساطير « الأرندا » توحى بوضعية من هذا النوع ذلك أن الآباء الطوطميين كانوا لا يأكلون الا من مأكولاتهم الخاصة في حين أن ما يحصل اليوم هو العكس . أي أن كل جماعة طوطمية تجعل من طوطمات الآخرين غذاء لها وتمتنع عن طوطمها .

وأهمية هذه الاشارة هي في تبيانها أن تنظيم «الواكلورو» المفترض كونه قابلاً للتحويل إلى تنظيم « الأرندا » المؤسسي بشرط واحد وهو انقلاب جميع العناصر ، إذ لا تعتبر الطوطمات عند « الأراندا » مصاديقاً بالنسبة للزواج فيما هي كذلك بالنسبة للغذاء : فالزواج الطوطمي الداخلي ممكن أما « المطبخ الداخلي » فممتنع . أما عند « الواكلورو » فقد كان الزواج الطوطمي الداخلي محرماً تحريماً قاسياً . وعلى الرغم ان قبيلة الواللبورو قد انقضت منذ أمد طويل وان الاخبار عنها متناقضة (قارن بين تاويل « فريزر » Frazer, vol I, p423 ، ودوركايم 2. p.215) فان التناظر بينها وبين مؤسسات « الأراندا » يظل قائماً بغض النظر عن التأويلات المختلفة ، أي أن الترابط المفترض بين قواعد الزواج وقواعد الطعام يظهر حصراً اما بالتكامل Supplémentaire Complémentaire أو بالاضافة . والحال ان الطقوس « فانغ » fang ، أنثوية كانت أم ذكورية قد بينت لنا أنه بإمكاننا « التعبير عن الشيء نفسه » بواسطة قواعد شكلية تظل متشابهة وان انقلبت مضامينها . ويوفر التحريم في حال المجتمعات الأسترالية ، عندما يكون عدد الأغذية ذات الدلالة ضئيلاً أو أيضاً حين يقتصر على واحد منها كما يحصل عادة الطريقة الفارقية ، الأعلى مردودية . أما عندما يرتفع عدد الأغذية « ذات الدلالة » (وغالباً ما تحصل هذه الظاهرة كما مضى وأشرنا ص116 في اطار قبائل الشمال حيث يحترم الفرد إلى جانب طوطمه الخاص طوطم أمه وأبيه وجدته من أمه) فان الاشارات المميزة تنقلب دونما تغيير روحية المؤسسات أو منطقها الداخلي ، وكأنما الصورة الايجابية «positif» تكون أوضح في مجال التصوير الفوتوغرافي من الصورة السلبية «négatif» على الرغم من انها تنقلان المعلومات نفسها .

تظهر المحرمات والفروض الغذائية اذاً كوسائل « تدل على الدلالة » بالدرجة

نفسها . وذلك ضمن اطار منطقي تتألف عناصره كلياً أو جزئياً من الأنواع الغذائية .

الا أن هذه الأنظمة نفسها قد تنشعب الى فئات مختلفة ، وهذا ما يقودنا إلى استخلاص ثان :

فلا شيء يوحي بالطوطمية عند «البوشمان» «Bushmen» في أفريقيا الجنوبية الذين يتقيدون على الرغم من ذلك بتحريمات غذائية قاسية ومعقدة ، ومرد ذلك ان النظام يشغل هنا على صعيد آخر .

إن كل طريدة تقتل تحرم soxa ، حتى يأكل الزعيم منها قطعة . الا أن التحريم لا يصيب الكبد الذي يأكله الصياد خلال رحلته لكنه يبقى محرماً على النساء . وتوجد أيضاً اضافة إلى هذه القواعد العامة تحريمات «soxa» دائمة تصيب بعض الفئات الوظيفية أو الاجتماعية . فوحدها زوجة الصياد مثلاً يحمل لها أكل لحم ودهن المؤخرة ، والاحشاء والقوادم ، وتشكل هذه القطع حصة النساء والأطفال من الطريدة .

أما حصة المراهقين من الذكور ؛ فالغشاء البطني والكليتان والأعضاء التناسلية والثديان . وحصة الصياد الكتف والأضلاع من نصف الحيوان وأخيراً للزعيم شرحة سميكة من كل شقة ومن كل فتيلة وضلع من كل جانب . (Fourie) .

ولا يتبادر لل نظرة الأولى أن في هذا النظام نظام أبعد بالنسبة إلى نظام التحريمات « الطوطمية » . والحال أن تحويلاً بسيطاً جداً يسمح من العبور من هذا الى ذلك : أي يكفي استبدال الاثنولوجيا النباتية ethno - zoologie بالاثنولوجيا التشريحية . ethno - anatomie .

وفي ذلك تفصيل : تطرح الطوطمية تماثلاً تناظراً منطقياً بين اجتماع الأنواع الطبيعية وعالم الجماعات البشرية . أما «البوشمان» «Bushmen» فيقيمون نفس هذا التماثل الصوري ولكن بين الأجزاء المكوّنة للجسم الفردي والطبقات الوظيفية في المجتمع ، أي المجتمع باعتباره هو نفسه جسماً عضوياً . و«القسمّة الطبيعية» (*) أو القسمّة الاجتماعية متشابهتان في الحالين . فاختيار القسمّة في مرتبة يستتبع اعتماد

(*) العبارة غير مستخدمة هنا بمعناها المنطقي الدقيق . المترجم .

القيمة المناسبة لها في المرتبة الأخرى أو على الأقل اعطاءها الأفضلية .

ولما كان الفصل التالي مخصصاً بأكمله لتأويل مماثل يعتبر العلاقات (الوضعية) المعاينة في الخارج بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي كنتاج لتحويل داخل مجموعة واحدة فاننا نكتفي هنا باقامة الرابط بين هذه المسألة وتلك التي مضت دراستها في هذا الفصل .

توجد بداية بين قواعد الزواج والتحريمات الغذائية علاقة تلاحظ كأمر واقع .
يمنتع الزوج عند « التيكوبيا » «Tikopia» في أوقيانيا كما الحال عند «النوير Nuer» في افريقيا عن أكل الحيوانات والنباتات المحرمة على زوجته وذلك لأن الغذاء حين يهضم يدخل في تولد المني وتشكله : فاذا تصرف الرجل بغير ما يتصرف لأدخل لحظة الجماع الغذاء المحرم في جسد زوجته . (Firth I, pp. 319 - 320, Evans - Pritchard 2, p. 86)

وتفيد الاشارة في ضوء الملاحظات السابقة الى أن « الفانغ » «Fang» يتفكرون بصورة معاكسة : اذ من الحجج الكثيرة التي يقدمونها لتدعيم تحريم « نخاع » ناب الفيل حجة تقول بأن القضيب قد يصبح رخواً برخاوة لثة هذا الحيوان (وهو من الجسئيات ويتميز برخاوة لثته) . فالمرأة تلتزم اذن بهذا التحريم لكي لا تُضعف زوجها خلال الجماع . (Tessmann, pp 70 - 71) .

والواقع أن هذه التشابهات تظهر أساساً عمق التطابق الذي يقيمه الفكر البشري ، في كل أصقاع العالم كما يبدو بين فعل الجماع والأكل ، حتى أن بعض اللغات تعبر عنهما بلفظ واحد . كما في اللغة « اليوروبيا » «Yoruba» مثلاً حيث « أكل » و« نكح » فعل واحد يحمل معنى عاماً وهو معنى « الكسب أو الحيازة » . وهو استعمال موازي للفرنسي حيث يقال « استهلك » زواجاً أو وجبة غذاء . أما في اللغة « الكوكويواو » «Kokoyao» في شبه جزيرة « الكاب يوراك » «Cap York» فكلمة « كوتاكوتا » «Kuta Kuta» تعبر عن السفاح وأكل لحم البشر . وهما صورتان للمبالغة في العلاقة الجنسية واستهلاك الطعام .

وللأسباب نفسها تستخدم لغة « البونابي » «Ponape» اللفظ نفسه للتعبير عن أكل الطوطم والسفاح . . .

فاذا كان ابتلاع الطوطم شكلاً من أكل لحوم البشر : (الأدمية) ، فاننا نفهم

لماذا قد تكون الأدمية الرمزية أو الفعلية قصاصاً ينزل بأولئك الذين ينتهكون - عن قصد أو غير قصد - الحرمات : كشوي المذنب رمزياً في القرن في البلاد « الساموا » Samoa . أو أكل الجماعة الطوطمية فعلياً ، فالرجل الذي يخطف امرأة تحرم عليه بناء لقاعدة الزواج الخارجي . وذلك عند « ونجوبالوك » « Wotjobaluk » في أستراليا . وهاكم ما يقوله « تيرتوليان » وهو يوفر علينا البحث عن المزيد من هذه الطقوس الغربية . وهو يقول : « الشراهة باب النجاسة » و « الصيام بداية العفة » كما يقول أيضاً القديس « يوحنا كرسيسستوم » « Chrysostome » (Homilia in : Epistolam II Thessalonicenses) .

وبإمكاننا أن نعطي المزيد من هذه المشابهات إلى ما لا نهاية . وتبين تلك التي مضى ذكرها على سبيل المثال انه لا سبيل إلى إقامة المفاضلة بين الحرمات الغذائية وقواعد الزواج الخارجي . فالعلاقة بين الاثنين ليست بالعلية بل بالاستعارة ، إذ ان العلاقة الجنسية والعلاقة الغذائية متلازمتان في الفكر أو متضابقتان . وهما تظلان كذلك حتى يومنا هذا . ويكفي لتدعيم ما نقول ان نرجع إلى بدع اللغة المحكية . (وهي متوفرة بالعربية^(*)) . . .

ما هي الأسباب الكامنة وراء الظاهرة أو وراء تواترها أو شيوعها ؟ اننا نبلغ هنا أيضاً المستوى المنطقي عبر الافقار الدلالي : فالقاسم المشترك « الأصغر » بين الجماع واتحاد الأكل والمأكول هو في أن كليهما يؤديان إلى الاتحاد بالعلية .

فما يفتقر إلى الحركة يكون غذاء للمتحرك ، والحيوان المفتقر إلى الأنياب يكون غذاءً لذي الأنياب . والمفتقر إلى يدين للذي يملك يدين والخنجول للفقور ، (شريعة مانو) (Lois de Manu, V, 30) .

علينا أن لا ننسى ، على الرغم من أن المعادلة الشائعة في العالم والأقرب إلى أذهاننا هي التي تصور الذكر آكلًا والأنثى مأكولة . إن المعادلة المقابلة غالباً ما ترد في الأساطير التي تحكي عن « Vagina dentata » .

وهو موضوع يرتبط « برمز » خاص بالغذاء ، وهو من هذه الناحية بالغ الدلالة كونه يتخذ أسلوباً مباشراً (يسمح بالتحقق من صحة هذه السُّنة التي تحكم الفكر الأسطوري وهي تقضي بأن ينتهي تحول الاستعارة بانقلابها إلى كناية) . ومن

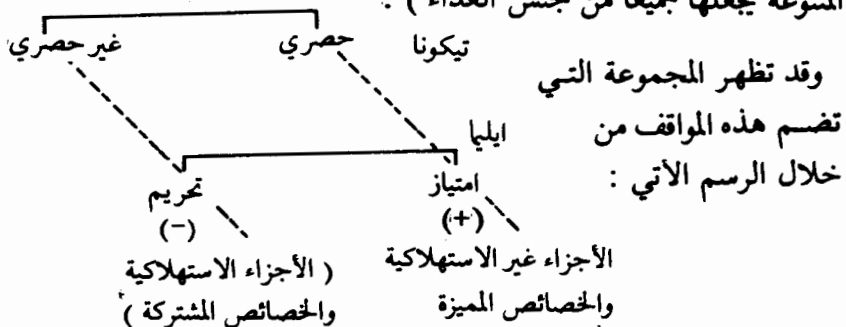
(*) المترجم .

الممكن أن يصبح لموضوع الـ «Vagina Dentata» مباشراً بدل أن يكون قائماً على التعاكس وذلك في فلسفة الجنس كما عرفها الشرق الأقصى حيث يكمن فن المواطنة بالنسبة للرجل في أن لا يدع المرأة تمتص قواه الحية محولاً هذا الخطر لمصلحته .

ويتضح هذا المنطق الذي يُغلب الاتحاد (التشابه) على التقابل (التعاكس) من المواقف التي تتخذها بعض الشعوب التي توصف بأنها طوطمية من أجزاء جسم الحيوان - الرمز . « فالتيكونا » Tikuna في أعالي « السوليمواس » «Solimoês» - وهم يتقيدون بزواج خارجي طوطمي بشكل مضاعف - (لا يستطيع اعضاء « عشير » طائر « الطوقان » «Toucan» الزواج فيما بينهم أو من شخص يحمل اسم طائر ...) يأكلون بحرية الحيوان - الرمز ، الا انهم يحترمون قطعة من هذا الحيوان ولا يستهلكونها ويستعملون أجزاء أخرى منه للزينة التي يتمايزون بها . (Alviana) .

يقسم الحيوان الطوطمي اذن إلى قسم يستهلك وقسم يحترم وقسم يستخدم كشعار . أما « الايليا » «Elema» في جنوب غينيا الجديدة فيقيدون بالنسبة لطوطماتهم بتحريم غذائي صارم إلا أن لكل « عشير » امتيازاً يخوله استخدام المنقار وريش الذيل لأغراض الزينة .. والتبرج . (Frazer, Vol II, p 41) .

ونلاحظ في الحالين اذاً تقابلاً بين الأقسام القابلة للاستهلاك والأقسام غير القابلة للاستهلاك ، وهو شبيه بالتقابل بين الأغذية والشعارات . ويستدل على هذا التقابل عند « الايليا » من خلال حصر مزدوج سلبي أو ايجابي : إذ يمتنع كل عشير عن لحم النوع الطوطمي الا انه يحتفظ بالأقسام التي تنم عن الميزات المخصوصة به . ويتخذ « التيكونا » «Tikuna» أيضاً موقفاً حصرياً من الأقسام (الأجزاء) المميزة الا أنهم يتخذون موقفاً مشتركاً من اللحم (الذي يعتبر عنصراً مشتركاً بين الحيوانات المتنوعة يجعلها جميعاً من جنس الغذاء) .



الفروة والريش والمنقار والأنياب قد تكون خاصتي لأنها تجعلني أنا والحيوان - الرمز مختلفين الواحد عن الآخر : والانسان يجعل من هذا الاختلاف شعاراً يتخذه ، مؤكداً علاقته الرمزية بالحيوان . أما الأجزاء القابلة للاستهلاك (الاستهلاكية) وهي تستوعب ، « تهضم » (أو تتأكل مع الانسان) Assimiler . فهي دالة على اتحاد جوهرى حقيقي يهدف التحريم الغذائي بعكس ما هو سائد إلى انكاره أو نفيه . وقد أخطأ علماء الاتنولوجيا حينما لم يلاحظوا إلا الطابع الثانى (للحيوان - الرموز) مما قادهم إلى رؤية العلاقة بين الانسان والحيوان بوصفها علاقة احادية الجانب تقوم على المحاكاة والاتحاد والاشترك . والحال أن الأشياء أعقد بما لا يقاس : فها هنا بين الثقافة والطبيعة مقايضة تعطي المتشابه لتتال المتغاير وهي تجري تارة بين الناس (أو فيما بينهم) من جهة وبين الحيوانات من جهة أخرى ، وتارة بين الحيوانات والناس .

أما الاختلافات بين الحيوانات فينتزعها الانسان من الطبيعة ويحملها على الثقافة (وذلك بأن يقدمها عبر المتضادات والتناقضات أو عبر المفاهيم أو بأن ينتزع أجزاء ملموسة من الحيوان لا يطاها الفساد : ريش ، أنياب منقار . . . انتزاع لا يخلو أيضاً من « تجريد » واستنباط !) .

فتصبح شعارات تتميز بها الجماعات وتنفي بواسطتها الصفة الطبيعية عن اتحادها أو اشتراكها في صفات مشتركة .

وتنفي هذه الجماعات عن هذه الحيوانات كونها طعاماً . أي ينتفي هنا التشابه بين الانسان والحيوان الذي ينتج عن قدرة الأول على استيعاب لحم الحيوان (بجسده) ولكن هذا النفي يبقى مشروطاً بادراك ان الحالة العكسية تستتبع اذعان البشر إلى اشتراكهم مع الحيوان في طبيعة واحدة . فلا بد اذن ان لا يكون أي نوع من الحيوان قابلاً للتأكل والدمج مع أية جماعة من البشر .

وواضح أن المتفكرية (الوجهة الفكرية أو المنطقية . . .) démarche الثانية تتفرع عن الأولى بوصفها نتيجة ممكنة دوغماً أن تكون واجبة : فلا تتلازم التحريمات الغذائية دائماً مع التصنيفات الطوطمية وهي منطقياً تابعة لها . أي أنها لا تطرح بحد ذاتها أشكالاً خاصة . فإذا ما انكر البشر بواسطة التحريمات الغذائية طبيعية حيوانية

واقعية لا تنفك عن انشانيتهم فلكي يتسنى لهم التامل بالخصائص أو الطبائع الرمزية التي يميزون بها الحيوانات بعضها عن بعض (والتي تقدم لهم أنموذجاً طبيعياً للفصل والتمييز) و يقيمون (يخلقون) بالتالي الاختلاف فيما بينهم .

الفصل الرابع

الطوطم والطائفة

يعتبر تبادل النساء وتبادل الأغذية من الوسائل التي تؤمن نظرياً^(*) متناظراً (متبادلاً) بين الجماعات البشرية والتي تظهر هذا التطريف وتبينه .

فنحن إذاً أمام طريقتين من نموذج واحد (وهما تدركان عموماً بوصفهما وجهين لطريقة واحدة) وقد تكونان لذلك أما متزامنتين حاضرتين في نفس الآن تضافران من حيث آثارهما [مفاعيلهما] . (كلاهما في مرتبة الواقع أو واحدة منهما فقط في هذه المرتبة والأخرى في مرتبة الرمز) وأما متعاقبتا الحضور تقوم واحدة منهما فقط بمجمل الوظيفة أو بتمثلها رمزياً إذا ما تحققت بسبل أخرى وقد يتم هذا التمثل دونما اللجوء إلى هاتين الطريقتين معاً :

« فحين صادفنا الزواج الخارجي إلى جانب الطوطم عند شعب معين كان علينا أن نعي أن هذا الشعب قد استحسن تدعيم اللحمة الاجتماعية القائمة أصلاً بواسطة الطوطم بتسخير نظام آخر يشبه الأول من ناحية القرابة المادية الفيزيائية والاجتماعية ويتميز عنه دونما يقابله بالغاء القرابة الكونية . أما الزواج الخارجي فباستطاعته أن يلعب هذا الدور نفسه في مجتمعات عامة تقوم على أسس تختلف عن أسس الطوطم .
فها هنا إذاً مؤسستان لا تتطابقان على الصعيد الجغرافي الا في بعض من أصقاع المعمورة فقط » (Van Genne p., p.p. 351 - 352) .

ولكننا نعلم أن الزواج الداخلي لا يغيب أبداً بشكل كلي ، لأن المجموعة لا تستمر إلا عن طريق النساء . ومن هنا فالتبادلات الزوجية هي الوحيدة التي تستعدي مضامين واقعية على الرغم من أنها حمالة دائماً لمضامين رمزية متفاوتة خاضعة

(*) التطريف وضع الظروف في الظرف وهي تناسب اللفظ الفرنسي emboitement وهي أفضل من « تمليب » و« العلبة » و« العلب » كونها واردة لغة في كتب المنطق وباللغة المقصود في النص - وأفضل أيضاً من استيعاب الذي يحمل دلالة عامة .

لخصوصية النسق الذي يعتمده أو يتصوره هذا المجتمع أو ذاك . أما بالنسبة للتبادلات الغذائية فالحالة مختلفة : ففي حين تنجب نساء « الارندا » الأطفال بصورة فعلية فان رجال الارندا «Aranda» يقفون عند حدود التصور بأن طقوسهم هي وراء تكاثر الانواع الطوطمية فالحال الاولى تتعلق اذن بطريقة عملية وإن كانت هذه الطريقة توصف بلغة اصطلاحية تطبعها باحكامها واما في الحال الثانية فنحن امام طريقة في الكلام ليس الا . وفي كل الاحوال فقد استرعت امثال التضاعف والتراكم انتباه الباحثين لأن تردد الرمز نفسه في مستويين مختلفين يعطيها تماسكاً ويضفي عليها مزيداً من البساطة . وهذه الاعتبارات هي التي قادت البعض أكثر من أي اعتبار آخر إلى تحديد الطوطمية انطلاقاً من التوازي بين التحريم الغذائي وقواعد الزواج الخارجي ، جاعلين من تكامل العادات ظاهرة متميزة . إلا اننا نلاحظ وجود حالات أخرى حيث العلاقة ليست علاقة تكامل بل تضايف ، أي ان العادات النكاحية والعادات الغذائية تدخل هنا في علاقة جدلية . وهذا الشكل ينتمي هو بدوره إلى الفئة نفسها . والحال ان العلوم الانسانية لا تستطيع لقاء موضوعها الا على مستوى الفئة وليس على مستوى هذا التحول أو ذاك المعزول بصورة تعسفية وقد مضى أن أوردنا في فصل سابق شهادة أحد علماء الاحياء وهو يؤكد صفاء انواع البذار التي تستخدمها الشعوب المساء بدائية في حقل الزراعة ، وعلى الأخص هنود الغواتيمالا . والحال اننا نعلم أن رعباً حقيقياً ينتاب سكان هذه المنطقة من التبادلات الزراعية : اذ قد يحدث عندما تنتقل النبتة أن تنتقل روحها من منطقة إلى أخرى ، فتهجرها نهائياً .

فمن الممكن اذن أن يتم تبادل النساء بين أطراف ترفض تبادل الحنطة كما هو شائع مثلاً في ميلانيزيا .

يتوزع قاطنو جزر «دوبو» ، في شرق غينيا الجديدة ، في أقسام قبيلة قائمة على الحسب الأمومي : «سوسو» «Susu» .

ويجلب كل من الزوج والزوجة وهما ينحدران حكماً من «سوسو» مختلفة ، بذار الأنثيم فيزرعها في حدائق منفصلة ومتميزة لا تتخالط أبداً .

أما الذي لا يملك بذاراً ، فتحل عليه اللعنة ولا يعرف الخلاص : فالمرأة التي لا تملك بذاراً لا تجد زوجاً ، بل انها توضع موضع الأئمة أو السارقة أو الشحاذة ومن

ناحية أخرى فان البذار الذي لا يأتي من « السوسو » لا ينبت لأن الزراعة تبقى مستحيلة من غير السحر المتوارث عن الخال : فالطقس السحري هو الذي ينمي « الإنيام » .

وتنتج هذه الاحتياطات والوساوس عن الاعتقاد بأن « الإنيام » بشر : « انهم أطفال ، أو أمثال النساء . . . » . وهم يتزهون ليلاً فيما ينتظر الناس عودتهم للحصاد ، من هنا تلك القاعدة التي تمنع الاستئصال المبكر : فمن الممكن أن لا يكون الإنيام قد عادوا بعد . ومن هنا أيضاً هذه القناعة بأن المزارع المحظوظ هو ساحر عرف كيف يستميل « إنيام » جيرانه ويجتذبهم الى السكن في حديقته . فالرجل الذي يوفق في الحصاد هو اذن سارق محظوظ ، (Fortune 2) . ونجد معتقدات من النوع نفسه في فرنسا حتى زمن قريب : ففي القرون الوسطى كانت تنزل عقوبة الاعدام « بالساحرة التي تدنس أو تفسد القمح أو تفرغ الحقول من حبوبها لتملأ اهرائها بلمح من بصر من هذه الحنطة الجيدة ، حين تتلو زممور : « Super aspidem ambulabis » - .

ومنذ أمد غير بعيد كان الدعاء السحري يؤمن لمن يتلفظ به في « كوبجاك » « Cubgac » في « البيريغور » محصولاً جيداً من اللفت :

« ليكن لفت جيراننا رؤ وسأ ضخمة مثل حبات الذرة ولفت أهلنا مثل حبات الخميرة ولفتنا مثل رأس الثور الأصهب » ، « Fauvel » (Rucal, pp 164 - 165) .

والحال ان المجتمعات الفلاحية الأوروبية كانت تلتزم الى جانب الزواج الخارجي الضروري بالزواج الداخلي المحلي وتمارسه بشكل دقيق . وانه لذي دلالة ان تظهر الزراعة الشديدة الانطواء في « دوبو » « Dobu » كنوع من التعويض الرمزي عن زواج خارجي بين الأجيال والقرى يمارس باشمزاز أو حتى بخوف : فعلى الرغم من توفر شروط الزواج الداخلي في نطاق الناحية - وهي تضم من 4 الى 20 قرية متجاورة - يظل حين يقع بين قريتين - متجاورتين (فالاً) يلقي الرجل تحت رحمة القتل والسحرة ، وهو ينظر الى امرأته دائماً كساحرة بالقوة لا تتوانى عن خيانتها مع أصدقاء الطفولة أو عن تدميره هو وأهله (Fortune 2) وتعزز في حالة كهذه الزراعة الانطوائية الميل الكامن نحو الزواج الداخلي أو انها على الأقل تعبر رمزياً عن رفض قواعد زواج خارجي متزعزع لا يتقيد المرء بها إلا مغضوباً .

وتعتبر هذه الرضعية متناظرة ومتعاكسة مع الرضعية السائدة في أستراليا حيث فيما بينها تتأزر المحرمات الغذائية وقواعد الزواج الخارجي وتتساند وفي المجتمعات القائمة على الحسب الأبوي حيث يتخذ هذا التأزر تخصيصاً صيغة رمزية وصورية . (فهنا التحريمات الغذائية ميسرة وتتخذ صيغةً متلازمة مع عناصر القرابة الخاصة بالانصاف القبلية ، أي واقعة في مرتبة بلغت حد التجريد وأصبحت قابلة للترميز الثنائي الذي يعتمد أزواجاً من التقابلات) وأخيراً في المجتمعات الأمومية حيث يصبح هذا التأزر أو الدعم المتبادل ملموساً (فهنا المحرمات دقيقة تظهر من خلال عناصر القرابة « العشائرية » التي نشك بانثائها الى مجموعات منتظمة متناسقة ، حين نأخذ في الحسبان العوامل التاريخية والديموغرافية التي ربما لعبت أبان تشكلها أو ولادتها دوراً حاسماً .

وهناك أيضاً خارج هذه الحالات التي تقوم على التوازي السلبي أو الإيجابي حالات أخرى حيث لا يظهر التقابل بين الفئات الاجتماعية إلا في مرتبة واحدة . فلقواعد الزواج عند « الأوماها » « Omaha » صيغ تختلف كل الاختلاف عن قواعد « الأراندا » « Aranda » . فبدل أن يحددوا طبقة الزوج بدقة كما يجري عند الأراندا لا تحد المصاهرات (بين « العشائر ») عند الأوماهو إلا بالمنوعات .

طقوس شبيهة بطقوس « الاينيتشيوما » « L'intichiuma » إذ توضع الذرة المقدسة في عهدة بعض العشائر وهي توزعها على الآخرين في كل عام لإحياء بذارها . (Fletcher et la Flesche) .

ولا تمارس عشائر « الناندي » « Nandi » في « أوغندا » الزواج الخارجي . إلا انها تستعيز عن هذه « اللاوظيفية » على مستوى التبادلات الزوجية بنمو مدهل لعدد « المحرمات العشائرية » وهي لا تصيب فقط المستوى الغذائي بل أيضاً المستويات التقنية والاقتصادية ، والأزياء أو تتمثل بعوائق الزواج الناجمة عن هذا التفصيل أو ذاك الذي يكتشف في سيرة المتقدم للزواج . (Hollis) .

ولا يمكننا أن نقيم نسقاً يضم كل هذه الاختلافات إذ تنتج هذه الفوارق بين الجماعات عن الميل الى استيعاب مجمل التقلبات الاحصائية . وهذا ما نشهده في مرتبة أخرى وبشكل آخر من خلال الطريقة التي تستخدمها الأنساق المسماة « Crow-omaha » والمجتمعات الغربية المعاصرة لتأمين التوازن العام بين التبادلات الزوجية .

ويلفت هذا التكون لطرائق تستخدم في الوصل بين العناصر أكثر تعقيداً من التي تسمح بها قواعد الزواج الخارجي التحريمات الغذائية خاصة عند «الباغاندا» «Baganda» (وهم يجاورون الناندي Nandi) الذين نجحوا كما يبدو بالجمع بين الطرائق كلها .

وكان «الباغاندا» منقسمين الى ما يقارب الأربعين «عشيراً» «كيكاً» «Kika» لكل منها طوطماً مشتركاً يحرم عليهم أكله بناء لسنة خاصة بالتقنين الغذائي ، فحين يمتنع «عشير» معين عن الطعام الطوطمي فإنه يوفره بكميات أكبر «للعشائر» الأخرى : وهذا هو الوجه الآخر المتواضع للدعاء الاوسترالي بأن لكل عشير القدرة على مضاعفة الأطعمة الطوطمية بامتناعه عنها .

وكما هي الحال في استراليا فإن كل عشير يتنسب بانتمائه الى مضاربه (اقليمه) وهي تقع عادة في حال الباغاندا «Baganda» على المضاب ، ويضاف الى هذا الطوطم الرئيسي طوطماً ثانوياً «كابيرو» «Kabiro» أي أن كل «عشير» من عشائر «باغاندا» يتعين «بطوطمين» ومحرمات غذائية ومجال اقليمسي (حيث مضاربه) . يضاف أيضاً الى هذه التمايزات امتيازات معينة كأن يكون «عشير» معين في نصاب يؤهل عناصره للملك. أو أن يقدم زوجات الملوك من بناته أو أن يعد الشعائر والأواني الملكية أو يجرسها أو يوفر بعض الأغذية للعشائر الأخرى مستجيباً لبعض الموجبات الشعائرية . ويضاف الى كل ذلك بعض الخصائص التقنية : «فعشير» الفطر يصنع القشور المدروسة ، ويعد «عشير» البقرة التي لا ذنب لها الحدادين . . . وتضاف أيضاً بعض المنوعات (لا تستطيع نساء «العشير» انجاب ذكر من دم ملكي) . وأخيراً بعض الأسماء المقيد حملها برخص معينة (Roscoe) .

ونحن نجهل في حالات كهذه نوع المجتمعات التي تتعاطى معها : فنحن لا نشك في أن عشائر «الباغاندا» الطوطمية هي أيضاً طوائف وظيفية . وقد يبدو للنظرة الأولى أن لا شيء أشد تقابلاً من هذين الشكلين المنظمين . (من المؤسسات) . وجرت العادة ربط الفئات الطوطمية بالحضارات الأشد «بدائية» ، فيما تبدو الطوائف نتاجاً لمجتمعات متطورة جداً يعرف بعضها أحياناً الكتابة . وأخيراً فإن العادة مترسخة على الربط بين المؤسسات الطوطمية وأشكالاً

من الزواج الخارجي هي الأكثر صرامة وتشدداً . إلا أننا لو طلبنا من عالم اتنولوجيا أن يحدد مفهوم الطائفة للجا بصورة شبه أكيدة ، وقبل أي شيء ، إلى قاعدة الزواج الداخلي .

فمن واجب كل فئة طوطمية أن تؤمن للفئات الأخرى النبتة أو الحيوان المتخصصة أو المكلفة « بانناجها » . فلا يستطيع الصياد من « عشير » باشق الطوط مثلاً أن يمس هذا الطير إن كان بمفرده . أما متى كان مصطحباً بصيادين آخرين فله الحق أو انه من واجبه أن يقتل هذا الطير ويقدمه لصيادين من « عشائر » أخرى . والعكس بالعكس : أي ان لصياد من عشير الماء الحق متى كان بمفرده أن يشرب ليروي عطشه .

فقد نستغرب والحال هذه أن يكون المراقبون الأولون الذين عاينوا المجتمعات الاسترالية بين 1830 و 1850 تقريباً قد استخدموا غالباً - كلمة « طائفة » Caste ، للدلالة على طبقات زواجية لم يعينوا وظيفتها إلا ظناً . (Thomas p.p. 34-35) . وعلينا أن لا نبخس حق هذه المؤسسات التي تحافظ على نضارة واقعة لا تزال بكرأ ورؤيا لا تشوبها الافتراضات النظرية .

ويتضح هنا من منظور سطحي ودونما التعرض لعمق هذه المسألة وجود بعض التشابه بين القبائل الاسترالية والمجتمعات الطائفية . فلكل فئة منها وظيفة مخصوصة ضرورية للجماعة مجملها ، ومكملة للوظائف المسندة الى الفئات الأخرى .

وهذا ما يتضح خاصة في حال القبائل حيث « العشائر » أو « الأنصاف » تترابط على قاعدة من قواعد التناظر Réciprocité ، فلا بد للفرد من « الكايتيش » و« الانماجيرا » « Les Kaitish et les Umnatjera » ، مثلاً (وهما الجارمين الشماليين لارندا Aranda) الذي يحمص الحبوب الوحشية في خراج Torritoire الفئة الطوطمية التي تتخذ من هذه الحبوب رمزاً لها ، أن يستأذن رئيسها قبل أن يستهلك ما حصد .

ولكن لا بد له متى كان مصطحباً ان يحصل على الماء ، من عنصر ينتمي الى النصف المقابل لنصفه ، أو ان يكون على الاحوط من أصهرته (Spencer et Gillen p.p. 159-160) . وتكون كل فئة طوطمية من فئات « الوارامانغا » « Warramunga » مسؤولة عن إنماء صنف نباتي أو حيواني محدد فيأخذ أعضاء

نصف معين على عاتقهم طقوس النصف الآخر وهي تهدف الى زيادة مؤنته .
ويُجَل الطعام الذي أصابته التحريمات الطوطمية الثانوية (التي تصيب الطوطم
الامومسي) إن عند « الورا مانغا » « Warramunga » أم عند « الوباري »
« Walpari » إذا ما تأمن بواسطة رجل من النصف (القبلي) الآخر .

ويمكننا أن نميز على العموم وبغض النظر عن نوع الطوطم ، بين الفئات التي
لا تستهلكه أبداً (كونها طوطمها المخصوص بها) والفئات التي تستهلكه بشرط أن
تحصل عليه بواسطة فئات أخرى (كالطوطمات الزوجية) وأخيراً الفئات التي
تستهلكه بدون شرط ودون أي عائق وفي جميع الظروف . وتطبق هذه القواعد
نفسها على عيون المياه المقدسة إذ لا تقصدها النساء أبداً اما الرجال من « الجهال »
غير السالكين فيقتربوا منها دون أن يشربوا ويصل البعض اليها ويشربون منها ولكن
بشرط أن يقدم الماء اليهم من قبل أعضاء يشربون دون أي شرط وينتمون الى فئة
أخرى . (Spencer et Gillen p. 164) .

ولا يغيب هذا الاستتباع المتبادل عن الزواج الذي يقوم ، كما بينه
« رادكليف - براون » « Radcliffe-Brown » ، في استراليا (والقول يجري أيضاً
على المجتمعات « العشائرية » « كالاير وكوا » « Iroquois ») على تبادل الأعطية من
أطعمة نباتية (أنث) وحيوانية (ذكور) : وتظهر العائلة الزوجية في مثل هذه
الحالات كأنموذج مصغر لمجتمع مؤلف من طائفتين ، إذاً فالبون ليس شاسعاً كما
يتبدى للبعض بين الاجتماعات التي تنيط وظيفة سحرية - اقتصادية مميزة بالمجموعات
الطوطمية أمثال بعض القبائل الاسترالية و « البورورو » « Bororo » في أواسط
البرازيل . مثلاً : حيث يضطلع خبراء أخصائيون نيابة عن الجماعة بوظيفة
« تحرير » المنتجات الاستهلاكية - من الحيوان والنبات - (Cobacchini) . فإننا
نشك إذن في الطابع الجذري الذي يعطى عادة لذلك التقابل بين الطوائف
المخصوصة بالزواج الداخلي والجماعات الطوطمية القائمة على الزواج الخارجي :
أفلا يوجد بين هذين الانموذجين المتطرفين روابط قد نستطيع توضيح طبيعتها لو
نجحنا في إثبات « أشكال » وسيطة ؟

لقد شددنا في مؤلف آخر (6) (*) على خاصة من خصوصيات المؤسسات التي

(*) المؤلف السادس من كتب المؤلف وهو مثبت في قائمة المراجع - المترجم -

سميت طوطمية ، بدت لنا أساسية : فلا تستدعي هذه المؤسسات تماثلاً بين جماعات (اجتماعية) وأنواع طبيعية فحسب بل بين الاختلافات (والتغيرات) التي تظهر في مرتبة الجماعات من جهة ، والتي تظهر في مرتبة الأنواع (الطبيعية) من جهة أخرى . تُسند هذه المؤسسات اذن الى مسلمة تقول بتمائل نظمتين من الاختلافات تقع إحداهما في متن الطبيعة والأخرى في متن الثقافة . ويمكننا إذ أشرنا الى روابط التماثل بخطوط عامودية أن نرسم « بنية طوطمية صافية » كالآتي :

طبيعة : نوع I ≠ نوع 2 ≠ نوع 3 ≠ ... نوع س

ثقافة : جماعة I ≠ جماعة 2 ≠ جماعة 3 ≠ ... جماعة س

وإذا أضفنا الى التماثلات (الاتحاد) بين الروابط تماثلات أخرى بين العناصر أو مضمناً قدماً ونقلنا نظمة التماثلات من الروابط الى العناصر فإننا نعرض البنية الى اختلال عميق أو اهتزاز عنيف يُبدِّها أو يتلفها :

طبيعة : نوع I ≠ نوع 2 ≠ نوع 3 ≠ ... نوع س

ثقافة : جماعة I ≠ جماعة 2 ≠ جماعة 3 ≠ ... جماعة س

فهنا لا يكمن الاختلاف الذي يحتويه مضمون البنية في الاختلاف بين « العشير I » و « العشير II » ، أي بين الدب والنسر مثلاً بل الاختلاف بين اتحاد « العشير I » بالدب و « العشير 2 » بالنسر . أي ها هنا إشارة الى طبيعة « العشير I » وطبيعة « العشير II » كل منهما بمعزل عن الآخر ، وليس الى الروابط بينهما (*) .

والحال انه يمكننا أحياناً أن نعاني هذا التحول (المنطقي) الذي قررنا هنا نظرياً احتمال وقوعه ، بصورة مباشرة .

فهاكم مثلاً النموذج شبه جزيرة « ديتروا » « Détroit » في « توريس » « Torrès » وهم من أهل العشائر الطوطمية التي يبلغ عددها في « مابريك » « Mabriag » الثلاثين ، وتقوم هذه العشائر على الزواج الخارجي والحسب الأبوي ، وتوزع الى نصفين يضمّان على التوالي الحيوانات البرية والحيوانات البحرية . أما في « توتو » « Tutu » و « سيباي » « Saibai » فهذا يتناسب هذا التوزيع على ما يبدو مع

(*) إن هذا قد يقترب من الفرق بين التشخيص في المنطق (عند الفارابي ... والشيرازي ...) الذي يتناول الشيء بذاته والتميز الذي يتناول النسبة بين الأشياء . إلا ان الفكرة هنا لا تزال غير واضحة في النص . المترجم

تقسيم الأرض داخل القرية .

وكانت هذه البيئة قد دخلت إبان حملة « هادون » «A.C. Hadon» مرحلة متقدمة من الانحلال . إلا أن تعلق السكان المحليين النفسي والمادي بطوطمهم كان ما يزال عميق الأثر على المستوى الشعوري . ومصدراً لواجبات معينة تحكم تصرفات الجماعات كل بحسب طوطمها :

فعشائر التمساح والأفعى وكلب البحر . . . كانت مفطورة على الحرب والقتال ، أما عشائر الشفنين - البحري «Raie» وسمكة « الريمورا » Rémorra فعرفت بميوها السلمية . وكان الحكم على عشير الكلب صعباً لأن للكلاب مزاج متقلب .

أما أهل التمساح فعرفوا بقوتهم وبطشهم . . . واشتهر أهل «Casoar» بطول سيقانهم وتفوقهم في الجري . (Frazor, vol. II, p.p.3-9, citant Haddon . et Rivers)

وقد يكون مفيداً في هذا المجال معرفة ما إذا كانت هذه المعتقدات قد استمرت بعدما زال النسق القديم كأثار له أم انها تكونت وتطورت مترافقة مع تحلل قواعد الزواج الخارجي .

والحال إننا نشاهد معتقدات مشابهة على الرغم من تأخرها أو ضعف تطورها عند الهنود « مينوميني » «Menomini» في منطقة « البحيرات الكبرى » «Grands Lacs» ، وعند « الشيبوا » «Chepewa» باتجاه الشمال . حيث المفترض أن يكون أهل « عشير » السمكة من هذه الجماعة من الذين يعمرون طويلاً وإن يكونوا ذوي شعر خفيف أي يفترض في جميع الصلح أن ينتموا الى هذا « العشير » .

أما أهل « عشير » الدب فيتميزون بشعرهم الطويل الأسود الكث الذي يطاله الشيب ، وبنزوعهم الى الغضب والعنف . فيما يتصف أعضاء عشير « الكركي » «Grue» بأصواتهم الصاخبة وقد كان هذا « العشير » منبت الخطابة والخطباء في القبيلة . (Kinietz p.p.76-77) .

لنتوقف قليلاً عند هذه الملاحظات وما تستتبعه على المستوى النظري . فعندما تدرك الطبيعة والثقافة بمثابة نسقين للمختلف يجمعهما تماثل صوري تعطي الأهمية

للطابع المنتظم الخاص بكل مجال من المجالات . وحينئذ تمتاز الجماعات بعضها عن الآخر ، إلا انها تبقى متعاضدة وكأنها أجزاء من كل . فيما تقدم سنّة الزواج الخارجي حلاً يوفق بين طرفي التقابل المتوازنين : الكثرة والوحدة (التغيير والاتحاد) .

إلا أنه حين نغلب النظرة الى هذه الجماعات التي تأخذها من حيث ذاتها قياساً الى مرتبة من الواقع مختلفة عن الواقع الاجتماعي على تلك التي تركز على علاقاتها المتبادلة في إطار الحياة الاجتماعية ، لا بد لنا أن نتوقع أن تغطي الكثرة على الوحدة أو التغيير على الاتحاد . أي تميل حينئذ كل جماعة الى الانتظام (بذاتها ولذاتها) بعيداً عن الجماعات الأخرى مستخدمةً بعض التغييرات التي تدركها بوصفها وراثية ، فتعرض هذه الصفات الحصرية الملازمة لكل جماعة من الجماعات تلاحمها داخل المجتمع للوهن والتفكك . وبقدر ما تسعى كل جماعة الى حدّ نفسها بالصورة التي ترسمها وتتصور من خلالها نموذجاً طبيعياً ، يصعب عليها أكثر فأكثر أن تبقى على الأواصر الاجتماعية التي تشدها الى الجماعات الأخرى أو أن تتبادل واياها البنات والأخوات كونها ستميل إذاً الى اعتبارها من « نوع » خاص . فها هنا إذن صورتان الأولى اجتماعية والأخرى طبيعية كل منهما قائمة لذاتها ومتحدة بذاتها (أو مع ذاتها) تستبدلان بصورة اجتماعية - طبيعية واحدة ولكنها مجزأة « متقطعة » « Image moreelée » (*) .

(*) وللغرض ان يقول اننا قد اعترضنا في مؤلف سابق على تأويل الطوطمية أو تفسيرها على قاعدة التائل المباشر بين الجماعات البشرية والأنواع الطبيعية . إلا ان هذا الاعتراض أو النقد كان موجهاً الى نظرية صاغها بعض علماء الانتولوجيا ، اما هنا فنحن بصدد نظرية محلية - ظاهرة أو كامنة - حول مؤسسات يرفض علماء الانتولوجيا اعتبارها طوطمية (المؤلف) .

إلا اننا هنا أمام أشكال من نوع آخر يتعلق بالوحدة المجزأة فالكلام في هذا الأمر شديد الغموض ولا يخلو من مغالطات ومن خلط بين أحكام الكلي والجزئي والوحدة والكثرة . . . وما معنى أن تكون الصورة متحدة مع ذاتها إلا إذا كان المقصود اتحاد عناصرها ، ثم ان المؤلف قد قال بنوع من الاتحاد بين الاجتماعي والطبيعي حتى في الرسمتين السابقتين حيث تبدو الأنواع متحدة بالاختلاف متواصلة بفصولها وهذا ليس غريباً على المنطق من ناحية مفهوم الهوية ، ولكن ما المقصود من الرسم الأخير . . . أي من القول بالوحدة « المتقطعة » ؟ يبدو لي أن المقصود بذلك هو انزال الجماعات بعضها عن بعض حين تتوحد بالأنواع الطبيعية إلا أن هذا ضعيف لأنه لا ينطلق من فلسفة متكاملة تشمل دقائق الوحدة والكثرة وقد كان لنا في هذا المقام كلام في المقدمة . -

- المترجم -

طبيعة :	نوع 1	نوع 2	نوع 3	نوع n
ثقافة :	جماعة 1	جماعة 2	جماعة 3	جماعة n

وهنا دقيقة وهي اننا لا نعطي كما قد يبدو امتيازاً للبنى الفوقية إلا لتبسيط العرض ولأن هذا الكتاب مخصص لتناول الايديولوجيا . (وهذه البنى) . إلا اننا لا نوحى على الرغم من ذلك ، بأن التحولات الايديولوجية تولد تحولات اجتماعية . فالنظام العكسي هو وجه الحقيقة الوحيد : إذ التصور الذي يبينه الناس حول العلاقات بين الطبيعة والثقافة محكوم بالاسلوب الذي يلزم تغير علاقاتهم الاجتماعية . ولكن بما أن هدفنا هنا هو بناء نظرية المكونات (البنى) الفوقية ، فيتوجب علينا ، لأسباب لا تنفك عن الطريقة ، أن نصب انتباهنا على هذه المكونات ، فنبدو وكأننا وضعنا بين قوسين أو في مرتبة ثانوية ظواهر بالغة الأهمية لا تدخل آنيأ في سياق بحثنا . والحال اننا لا ندرس الا ظلالاً تترأى في غور الكهف دون أن يفوتنا أن تنبهننا إليها هو الذي يجعلها مشابهة للواقع .

وقد لا يساء فهمنا بعد هذه الاشارات إذا جملنا ما مضى بكونه عرضاً للتحولات التصورية التي تحكم (العبور) والانتقال من الزواج الداخلي الى الزواج الخارجي . (وبديهي انه ممكن في الاتجاهين) .

إن بعضاً من قبائل « الالغونكين » «Algonkines» على الأقل - وهو ما يعود اليه ما ورد سابقاً من أمثال - يتميز ببنية عشائرية تراتبية ، اعاقب في غالب الظن توظف زواج خارجي صيغ انطلاقاً من تكافؤ العناصر - إلا أن الحالة الأوضح في هذا المقام هي قبائل جنوب - شرق الولايات المتحدة التي تنتمي الى المجموعة الألسنية «muskogi» وهي تسمح بمعاينة واضحة لأشكال مؤسسية هجينة تقع بين الجماعة الطوطمية والطائفة ، وهذا يفسر الالتباس الناشئ حول طابعها الزواجي الذي يبدو مترجحاً بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي .

وربما اتصف « الشيكاسو » «Chickasaw» بالزواج الخارجي في مرتبة « العشائر » وبالزواج الداخلي في مرتبة الانصاف . وكان لهذه الأخيرة على كل حال الطابع الذي يميز هذا النوع من المكونات وهو يقوم على تفرّد يفضي الى عدوانية

متبادلة : فغالباً ما يعزى المرض والموت لمداخلات أهل النصف المقابل ولما يمارسونه من سحر وشعوذة . وكان كل نصف حريصاً على إقامة شعائره في جو من العزلة والغيرة . أما الذي تحوّل له نفسه من أهل النصف الآخر حضور هذه الطقوس فكان يتعرض لعقوبة الموت .

ونشهد عند جماعة « الكريك » «Greek» هذه المواقف عينها ، وهي تذكر من ناحية سلوك انصافها (القبليّة) بجمعات « الأراندا » «Aranda» الطوطمية : إذ يمارس كل منها طقوسه سراً على الرغم من أن بركاتها وألطفاتها تحمل على الآخرين . ولعل في هذا برهان على كون النشاطية الخارجية والنشاطية الداخلية - ما اسمي بهذا الاسم - لا تتحددان أبداً الواحدة بمعزل عن الأخرى ، بل بصفتيهما طابعين متكاملين يميزان علاقة ملتبسة مع الذات ومع الآخر ، وهذا ما يبيّنه « مورغان » «Morgan» من خلال نقده « ملك لينان » «Mc Lennan» . وربما تمايزت هذه الأنصاف التي استخدمت على الأرجح لتشكيل الفريقين المتقابلين في المباريات الرياضية من حيث طبيعة سُكناها وجبلتها : فلهمذة نزوع نحو الحرب وهي تقطن الأماكن المنفتحة وتلك مسالمة تفضل سكنى الغابات وتمكث في أغوارها .

ومن المحتمل أن تكون هذه الأنصاف عرفت تمايزاً من حيث المقام والتراتب كما يستنتج من ألقابها « أهل المواطن الحسنى » « أهل الاطلاع » إلا أن هذه التمايزات أو الفوارق التراتبية والنفسية أو الوظيفية كانت تظهر بصورة خاصة في نطاق « العشير » وبين أحيائه . ويردد الغابر هذه العبارات وكأنها لازمة يستدعيها ذكر « العشائر » و« الأحياء » : « لقد كانوا فريدين في طبائعهم . . . كان لهم عاداتهم وتقاليدهم » . أما هذه الميزات والخصائص فتعود إلى السُكنى ، والنشاط الاقتصادي ، والزري ، والنحلة في المعاش والمواهب ، والأذواق .

يحكى أن أهل « بني » « الراتون الغاسل » اقتاتوا السمك والفاكهة البرية وإن أهل الكوجر (أسد هندي - أميركي) «Puma» اتخذوا الجبال مسكناً وتحاشوا المياه لخشيتهم منها وأكلوا الطريد . أما أهل « الهر البري » فكانوا ينامون نهارهم ويصطادون ليلاً واشتهروا بحدّة نظرهم وبعدم اكتراثهم بالنساء . وكان أهل الطير يستيقظون قبل الفجر « وهم كالعصافير لا يزعجون أحداً ولكل منهم نظرة خاصة الى الأمور يختلفون من حيث مشاربهم اختلاف أنواع الطيور » . وقيل انهم عدّدوا الزوجات وكرهوا العمل وأحبوا رغد العيش وأكثروا البنين . أما أهل



رسم مائي آرانددا

ابن آوى الأحمر فابتكروا اللصوصية وتعشقوا الحرية وعاشوا في قلب الغابات . . . وكان « الايسكا » الرحل «Iska errants» معافين سليمي الأجسام يكرهون العمل يميلون الى البلادة يتنقلون بلا نشاط وكأنهم يعيشون أبداً ، رجالهم ونساءهم أسدلووا الشعور وأهملوا الملابس وعاشوا كالشحاذين وكانوا إما سكان « كفر » جزع - السنديانة - المنحنية » وهو يقع وسط الغابة فكانوا متقليبي الطباع ، قليلي العزائم يهونون الرقص وتأخذهم الوسوس . . . وأخيراً كان أهل « كفر » إهراءات الذرة العالية « منظورين ذوي مقام ، على الرغم من أنفتهم وكبريائهم ، وهم مزارعون مهرة يعملون دون كلل إلا أنهم صيادون من النوع الرديء يبادلون الحنطة ليحصلوا على الطريدة . وقد عرفوا بصدقهم ، وعنادهم وعلمهم في المواقيت .

لقد جمعت هذه المعلومات في زمن لم تدركه المؤسسات التقليدية التي لم تعد إلا في ذاكرة شيوخ الرواة ، ومن الواضح أن جزءاً منها على الأقل ليس إلا من حكايا العجائز . فليس لأي مجتمع أن يغامر الى هذا الحد متلبساً الطبيعة دون أن ينقلب عليه تنوعها فيصبح شتاتاً من العصبات التي لا تتعارف ، ناصبة العداء صفة الانسانية بعضها عن بعض .

فالأقوال والمشاهدات التي جمعها « سوانتون » «Sawnton» هي إذن أساطير اجتماعية بقدر أو أكثر مما هي معلومات اتنوغرافية . وهي توحى من حيث غناها ، وتشابه أشكالها ووحدة الرمز الذي تستوحيه ووجود أخبار ماثلة حول جماعات مجاورة ، بأن اختلاف المؤسسات الخاصة بمجتمع « شيكاساو » «Chickasaw» لا ينفي على الرغم من مصداقيته وجود نوع من الانموذج التصوري الخاص بهذا المجتمع وهو نموذج بالغ الأهمية كونه يثبت أن هذا المجتمع انما هو مجتمع طائفي على الرغم من أن خصائص طوائفه والعلاقات فيما بينها مرزمة على قاعدة الأنواع الطبيعية أي على منوال الجماعات الطوطمية . والعلاقات القائمة هنا بين « العشائر » وألقابها لا تختلف عن التي شهدناها في حال المجتمعات الطوطمية الكلاسيكية ؛ أي حيث ينحدر « العشير » من حيوان معين أو يصاهر أحد الأولين هذا الحيوان . والحال ان هذه المجتمعات التي أدركت وكأنها على الأقل مؤلفة من طوائف « طبيعية » أي بوصفها مجتمعات تتصور الثقافة انعكاساً أو ظللاً للطبيعة هي بمثابة رابط مفصلي بين المجتمعات التي اعتبرها (العلماء) الكلاسيكيون أمثلة تسند آراءهم في الطوطمية (قبائل الهول والقبائل الجنوبية الغربية) والمجتمعات التي تقوم على غرار

« الناتشيز » « Natchez » نماذج فريدة عن الطوائف الحقيقية التي تعرف في أمريكا الشمالية .

فقد بينا إذن أن المؤسسات التي حُدَّت في داري الطوطمية الكلاسيكيتين على قاعدة هذه المقولة الخادعة قد تخصص أيضاً - كما هي الحال في أستراليا - في لحاظ الوظيفة أو قد تستبدل كما هي الحال في أمريكا بأشكال تدرك أيضاً من منظور أنموذج الجماعات الطوطمية على الرغم من انها أقرب على الأرجح الى الطوائف من حيث توظيفها .

ولنتقل الآن الى الديار الهندية وهي ديار الطوائف الكلاسيكية . فسوف نلاحظ أن المؤسسات التي تسمى طوطمية تتعرض حين تلامس الطوائف (تقترن بها منطقياً) لتحول متناظر ومتعاكس مع التحول الذي تشهده في أمريكا ، إذ بدل أن تدرك الطوائف هنا وفقاً لأنموذج طبيعي تدرك الجماعات الطوطمية وفقاً لأنموذج ثقافي .

ويرجع معظم التسميات الطوطمية عند قبائل البنغال الى مصدر حيواني أو نباتي . فهناك ما يقارب 67 طوطماً أحصيت عند « الاوراوان » في « شوتا ناغپور » « Oraon de Chota Nagpur » . باستثناء الحديد الذي حين يتعذر تحريم استهلاكه (كونه لا يستهلك أصلاً) تحرم ملامسته بالشففتين واللسان ؛ أي أن هذا التحريم يأخذ تعبيراً يقربه أيضاً من التحريمات الغذائية . ونلاحظ عند « الموندا » « Munda » أيضاً أن لـ (340) من « العشائر » الخارجية الزواج التي تم إحصاؤها طواطم حيوانية ونباتية يحرم استهلاكها . إلا أن طوطمات من نوع آخر تبدأ بالظهور هنا : البدر ، ضوء القمر ، قوس القزح ، بعض الأشهر أو الأيام ، أساور من نحاس ، شرفة ، شمسية ، بعض المهن والطوائف الحرفية ، صنعة السلال . حمل المشاعل (Risley, Vol. II et Appendix)

ونجد حين نوغل غرباً أن 43 « عشيراً » من « البيل » « Bhil » تتوزع من حيث أسمائها كالاتي : 19 من أسماء النبات ، 17 الحيوان و 7 تعود للأشياء : خنجر ، آنية محطمة ، قرية ، عصا سائكة ، سوار ، حلقة ، علاقة ، كسرة خبز . (Koppers p.p. 143-149)

ويتضح هذا الانقلاب الذي يصيب العلاقة بين الأنواع الطبيعية والمتوجات

أو المصنوعات أكثر فأكثر كلما اتجهنا جنوباً : « فعشائر » الـ « دفانغا » « Devanga » ، وهي تشكل طائفة من حائكي المدارس ، تتخذ أسماء قلما تعود للنباتات أو الحيوانات . إلا أننا نجد بالمقابل الأسماء الآتية : لبن ، حظيرة ، قطعة ، نقود ، سد ، قطرة ، سكين ، مقص ، باخرة ، مصباح ، ثياب ، ثوب نسائي ، حمل لتعليق القدر ، ...

وتعد « الكوروبا دي ميسور » « Kuruba de Mysore » ، أخيراً - من « العشائر » ذات الزواج الخارجي وتحمل الألقاب الآتية : مال ، كأس ، سوار ، ذهب ، معول ، عصا ... قياس ، الحياكة ... (Thurston, vol. II, p.p. 160 . . . sq, vol, IV, p. 141)

وربما غلب على هذه الظاهرة طابعها المحيطي الخارجي وليس (المحوري الزوالي) . ذلك أنها تجعلنا نستحضر الدور الاسطوري الذي تخص به بعض القبائل في الهند أشياء مصنعة : كالسيف والخنجر والابرة والحربة والعامود والحبل . وتلقى على أية حال الأشياء المصنعة التي تستخدم كتسميات أو ألقاب « عشائرية » احتراماً مخصوصاً شبيه بالاحترام الذي يكن للنباتات والحيوانية الطوطمية : فإما أن تكرم وتعظم خلال الطقوس الاحتفالية الخاصة بالزواج ، وإما أن تلقى نوعاً من الاحترام يبدو من غرائب الأمور أحياناً . إذ يتوجب عند « البيل » « Bhil » مثلاً على « عشير » « القدر المحطم » جمع حطام قدور من نوع معين ودفنها في قبر خاص . ونلاحظ في هذا المجال بعض التفنن والابتكار : « فالاريزانا غوترام » من « الكاروبا » « Arisana gotram des Karuba » يحملون اسم Turmerie وهو نوع من التوابل ، إلا أنه لما كان من المزعج ان يحرم المرء ، كما يقولون ، من هذا النوع الأساسي من البهارات فإنهم يحرمون على أنفسهم نوعاً آخرأ يسمى « كورآ » « Koara » بدلاً عنه .

وإننا نجد في أصقاع أخرى من العالم لوائح متناثرة بألقاب « عشائرية » وخاصة في شمالي استراليا (حيث لهذه اللوائح أو القوائم دلالة معبرة) ، وهي أكثر مناطق هذه القارة انفتاحاً على التأثيرات الخارجية . وقد عثر في افريقيا على طوطمات فردية كشفرة حلقة أو قطعة نقود :

« عندما سألت «الدينكا» «Dinka» عن الآلهة التي يجب علي اتخاذها بوصفها «آلهتي العشائرية» أجابوا بصيغة مزاح لا تخلو من الجدبة الآلة الكاتبة الأوراق والشاحنة أفلم تكن هذه الأشياء هي التي ساعدت شعبي على الدوام ، وهي التي ورثها الأروبيون عن أجدادهم » (Lienhardt , p. 110) .

ولا يطغى هذا الطابع التنافري في أي مكان كما يطغى في الهند ، حيث تشمل الألقاب الطوطمية نسبة عالية من الأشياء المصنوعة أي من المتوجات أو رموز بعض النشاطات العملية ، وهي تصلح - لوضوح تمايزها في إطار نسق طائفي - للتعبير داخل القبيلة أو الطائفة عن الاختلافات الفارقة بين الجماعات . فكل شيء يجري إذن وكأنها الطوائف الجنينية في أمريكا قد انتقلت إليها عدوى التصنيفات الطوطمية فيما اندحرت هذه التصنيفات في الهند وتغلبت الرموز التقنية (التكنولوجيا) والمهنية على بقاياها .

وقد تخف دهشتنا أمام هذا التدافع المتعكس متى أخذنا في الحسبان انه بإمكاننا أن نعبر عن المؤسسات الأسترالية بلغة طائفية أشد بلاغة من التي استخدمناها آنفاً .

ولأن كل جماعة من الجماعات الطوطمية تستأثر بضبط نوع حيواني أو نباتي لمصلحة الجماعات الأخرى فإن التخصصات الوظيفية تتشابه كما مضى ونوهنا ، ومن ناحية معينة تلك التي تضطلع بها الطوائف المهنية التي تقوم هي أيضاً بنشاط متميز وضروري لحياة المجموعة كلها ورفاهيتها ، غير أن طائفة الخزافين تصنع فعلياً الأواني الخزفية ، وطائفة الكوآئين يكونون فعلياً الغسيل ، وطائفة الحلاقين يخلقون « الذقون » دون شك ! في حال لا تتخطى القدرات السحرية التي تتمتع بها الجماعات الطوطمية الأسترالية المدار السحري . ويبقى هذا التمييز قائماً حتى وإن اعتقد المستفيدون من هذه القدرات (إفادة مفترضة) بها وشاطرهم في ذلك السحرة أنفسهم . ولا يمكننا من جهة أخرى أن نتصور منطقياً العلاقة بين الساحر والنوع الطبيعي انطلاقاً من النموذج الذي نقيم عليه تصورنا للعلاقة بين الحرفي ونتاجه : فالحيوانات الطوطمية لم تتولد مباشرة من جسد الأولين إلا في الأزمان الاسطورية اما راهناً فالكنغور و هم الذين يولدون الكنغور ومهمته الساحر فتبقى في إعانة هذه الحيوانات على التوالد .

إلا أننا إذا نظرنا الى المؤسسات الأسترالية (والمؤسسات الأخرى) من

زاوية خطوطها العريضة لانكشف أمامنا مجال يكون فيه التطابق مع نظام الطوائف أشد وضوحاً : ويكفي في هذا المقام تركيز الانتباه على التنظيم الاجتماعي بدلاً من تناول المعتقدات والعبادات الدينية ، وقد كان الرحالة الأول الى المجتمعات الاوسترالية على حق بمعنى ما عندما اسموا الطبقات الزوجية الاوسترالية طوائف : إذ ينتج هنا فرع قبلي (أوستراي) نساءاً للفروع الأخرى مثاله مثال طائفة مهنية حين تنتج سلعاً وخدمات لا تصل الى الطوائف الأخرى الا بواسطتها .

فالنظرة التي ترى الطوائف والجماعات الطوطمية متقابلة تقابل الزواج الداخلي والزواج الخارجي لا تتخطى إذاً ظواهر الأمور . فالواقع أن هذه الطوائف والجماعات « برائية - الممارسة » الأولى على صعيد تبادل السلع والخدمات والأخرى على صعيد التبادلات الزوجية .

إلا أنه يوجد دائماً معامل ما يمثل « ممارسة داخلية » لا يُحْفَى حضورها أبداً . ولا تمارس الطوائف الزواج الداخلي إلا في حالات موانع الزواج ، وهي كما مضى وبيئنا في عمل آخر ، تنزع الى الازدياد في محاولة للتعويض (I, ch XXV) أما الجماعات الاوسترالية فذات زواج خارجي إلا أن هذا الزواج غالباً ما يتم في إطار التبادل المحدود وهو قريب من الزواج الداخلي أو نسخة عنه في متن إطار الزواج الخارجي ، ذلك أن التبادل المحدود يكون نتيجة انغلاق الجماعات على ذاتها أو اعتبار ذاتها في هذه الحال من الانغلاق بحيث تكون تبادلاتها الداخلية منطوية على نفسها : وهي بوصفها كذلك مغايرة للتبادل المعمم أكثر انفتاحاً على الخارج تتيح ضم جماعات جديدة دون أن تحتل البنى أو تفسد . وقد تتضح هذه العلاقات من الرسم الآتي :

الزواج الداخلي

الزواج الخارجي

التبادل المقيد

التبادل المطلق

حيث نلاحظ أن التبادل المقيد وهو شكل « مغلق » من أشكال الزواج الخارجي هو أقرب منطقياً الى الزواج الداخلي نسبة الى التبادل المطلق أي الشكل المفتوح .

وليس هذا كل ما يقال في هذا المقام ، إذ يوجد بين النساء التي تبادل والسلع والخدمات التي تبادل هي الأخرى اختلاف أساسي ، فالأولى أفراد أحياء أي منتوجات طبيعية والثانية أشياء من المصنوعات (أي عمليات تجرى بواسطة التقنيات والمصنوعات) . أي منتوجات اجتماعية مصنوعة ثقافياً من قبل عملاء تقنيين . فالتناظر بين الطوائف المهنية والجماعات الطوطمية تناظر انقلابي . ويُنتزع المبدأ الذي يميزها من الثقافة تارة ومن الطبيعة تارة أخرى .

إلا أن هذا التناظر لا يوجد على المستوى الايديولوجي وهي لا تقوم على قاعدة في الخارج . فالاختصاصات المهنية متغايرة ومتكاملة بالفعل من منظور الثقافة ، وهذا ما لا ينطبق على تخصيص الجماعات ذات الزواج الخارجي من منظور الطبيعة تخصيصاً بهدف انتاج نساء من أنواع مختلفة . فالمشاغل والحرف تحمل على « أنواع اجتماعية » متميزة ، فيما تدخل النساء جميعهن وعلى الرغم من كونهن من أقسام أو فئات قبلية مختلفة في نوع طبيعي واحد .

هنا يكمن الفخ الذي ينصبه الواقع لخيال البشر فحُ حاولوا الفرار منه باحثين عن كثرة حقيقية في مدار الطبيعية ، وهي النموذج الوحيد في الخارج (بغياب تقسيم العمل والاختصاص المهني في حال عدم معرفتهم بهما) الذي يمكنهم أن يستوحوا منه علاقات التعاون والتكامل فيما بينهم . وهم يتصورون ، بعبارة أخرى ، هذه العلاقات انطلاقاً من النموذج الذي يتصورون في إطاره العلاقات بين الأنواع الطبيعية . أي أن هذين التصورين متلازمان في نموذج واحد . ولا يوجد بالفعل إلا أنموذجين حقيقيين للكثرة في الخارج تكثر الأنواع على صعيد الطبيعة وتكثر الوظائف على مستوى الثقافة . ويبدو أنموذج التبادلات الزوجية متوسطاً هذين الأنموذجين رجراجاً ومتلبساً . ذلك أن النساء يتشابهن في لحاظ الطبيعة ولا يعتبرن من المتغيرات الا في لحاظ الثقافة . وحين تكون الغلبة للمنظور الأول (كما هو الحال حين يكون أنموذج الكثرة الذي يتم الاختيار عليه هو الأنموذج الطبيعي) ، يغلب التشابه على المغايرة . الا أنه لا بد من أن تبادل النساء لأنها اعتبرت متغايرة ولكن هذا التبادل نفسه يفترض أن تلحظ في النهاية بوصفها متشابهة . وبالمقابل فاننا حين نختار المنظور الآخر ونعتمد أنموذجاً ثقافياً للكثرة ، فان الاختلاف الذي يتلازم مع الطابع الثقافي يغلب على التشابه . فلا تعتبر النساء متشابهات الا في اطار جماعاتهن وبالتالي يصبح تبادلهن بين الطوائف مستحيلاً .

تنطلق الطوائف اذن من كون النساء متغيرات متنافرات من حيث طبيعتهن ، أما الجماعات الطوطمية فتأخذهن من حيث تغايرهن الثقافي ، ومرد هذا الاختلاف بين النظامين هو أن الطوائف تستخدم فعلياً التنافر الثقافي فيما تؤخذ الجماعات الطوطمية بوهم استخدام التنافر الطبيعي .

- وقد نقول ما عرضناه حتى الآن بصيغة مختلفة فنقول : ان الطوائف التي تحدد نفسها انطلاقاً من أنموذج ثقافي ، تتبادل الأشياء الثقافية تبادلاً واقعياً ، الا أنه لا بد لها مقابل هذا التناظر التي تقيمه بين الطبيعة والثقافة من تصور انتاجها الطبيعي انطلاقاً من أنموذج طبيعي بوصفها مؤلفة من كائنات بيولوجية : وهذا الانتاج هو انتاج هذه الكائنات لنساء تعود هذه النساء فتنتجها بدورها . ومرد ذلك ان النساء تتكثرت وفقاً لأنموذج الأنواع الطبيعية : ويستحيل أذاك مبادلتها كما يستحيل تقاطع هذه الأنواع فيما بينها . فالجماعات الطوطمية تدفع مقابل التناظر بين الطبيعة والثقافة ثمناً معاكساً للذي تدفعه الطوائف . وهي تحدد نفسها انطلاقاً من أنموذج طبيعي وتبادل فيما بينها أشياء طبيعية : النساء التي تنتجها (هذه الجماعات) وتعود هي فتنتجها بدورها . يستتبع التناظر المقام بين الطبيعة والثقافة اذن دمج الأنواع الطبيعية فيما بينها في لحاظ الثقافة . فكما أن النساء المتساويات في لحاظ الطبيعة تؤخذ بوصفها متغايرة في لحاظ الثقافة فان الأنواع الطبيعية المتغايرة في لحاظ الطبيعة تتحد في لحاظ الطبيعة : ألا تؤكد الثقافة أن النساء جميعهن خاضعات لأنموذج واحد من المعتقدات والسلوك ؟ كونهن تشتركن ، من منظور الثقافة ، بأن للرجل عليهن سلطة تمكنه من ضبطهن وتكثيرهن عدداً .

يتبادل الرجال بالثالي النساء ثقافياً وهن يؤمن استمرار هؤلاء الرجال طبيعياً ، وللرجال أن يدعوا أيضاً انهم يؤمنون ثقافياً استمرار الأنواع التي يتبادلونها كأنواع طبيعية :

وذلك بوصفها منتجات غذائية بعضها يحل مكان البعض الآخر لأنها أغذية ، ولأن للرجل - كما له أيضاً بالنسبة للنساء - أن يكتفى ببعض الأغذية ويمتنع عن أخرى ، حيث أن للنساء أو للأغذية بغض النظر عن خصوصياتها أن تستخدم بقصد الإنجاب أو المعاش والاستمرار في الحياة .

واننا نصل هنا إلى الخصائص المشتركة التي تحملها الطوائف والجماعات الطوطمية وإن بصورة متعكسة . فالطوائف متغايرة من حيث وظائفها ، ومتشابهة بالتالي من حيث بُناها ، وهي تتكامل على قاعدة هذه الوظائف التي تتغير في الواقع (ونفس الأمر) ، فيما تبدو التبادلات الزوجية - بين وحدات ثابتة - ذات طابع تراكمي (مضى أن رأينا لماذا يظل دون قيمة في أميركا انظر ص 133) .

والعكس بالعكس فإن الجماعات الطوطمية متناسقة من حيث وظيفتها فهذه الوظيفة تفتقر إلى مردودية واقعية وتتمثل بالنسبة لمجمل الجماعات في أن تكرر الوهم نفسه . فلا بد لها إذاً من أن تتغير من حيث بنيتها نظراً إلى أن كلاً منها مخصوص من حيث موقعه بانتاج نساء من نوع يختلف اجتماعياً عن الأنواع التي تنتجها الجماعات الأخرى .

نشهد إذاً في إطار الطوطمية نوعاً من التبادل المزعوم يقوم على سلوكات متناسقة متشابهة وبكل بساطة مترافقة : إذ تصور كل مجموعة انها تملك ، مثلها مثال المجموعات الأخرى ، قدرة سحرية على نوع معين ، الا ان هذا التصور الوهمي المخصوص لا يختلف بوصفه شكلاً خالياً من الأشكال الأخرى . فالتبادل الحقيقي ينتج عن الترابط بين سيوروتين : سيورة الطبيعة وهي تتطور عبر النساء اللواتي يولدن الرجال والنساء ، وسيورة الثقافة التي يطورها الرجال عندما يحدون النساء اجتماعياً بوصفهن يتولدن طبيعياً .

أما في نظام الطوائف فيظهر التبادل التبادلي عبر التخصص الوظيفي . أي أنه معاش على صعيد الثقافة . وبالتالي فان ما يجري هنا هو تحرير العناصر من لزوم التكافؤ والتناسب . فيتحول التماثل المقام بين الجماعات البشرية والأنواع الطبيعية إلى تماثل ماهوي في الجوهر (كما مضى تبيانه في مثل «الشيكاسو» «Chickasaw» . وسنن «المانو» «Manu» انظر ص - 128) .

فيصبح الزواج الداخلي حينئذٍ ممكناً لأن التبادل الحقيقي يتحقق على صعيد آخر .

غير ان لهذا التناظر (بين الجماعات الطوطمية والطوائف) حدوده . فما لا شك فيه أن الجماعات الطوطمية تقوم ايماءً بمقايضات لها طابع وظيفي : الا انها مقايضات وهمية ، لا تدخل في متن الثقافي كونها تظل دون مستوى فنون العمران

أي بمثابة اختلاس موهوم لقدرات طبيعية تعوز الانسان بوصفه نوعاً بيولوجياً . وبما لا شك فيه أيضاً اننا نجد في أنظمة الطوائف ما يطابق التحريمات الغذائية ، الا أن هذه التحريمات لا تعبر عن نفسها من ناحية الا على شكل « مطبخ داخلي » «endo-Cuisine» معكوس . وهي من ناحية أخرى لا تظهر إلا على مستوى تحضير الطعام وليس أثناء انتاجه أي على المستوى الثقافي (*). ، وهي تحريمات دقيقة ومفصلة تصيب خاصة طرق الطبخ واستخدام الأواني .

وأخيراً فإن النساء قابلات للتبادل بطبيعتهن (أي كونهن متساويات من حيث البنية الجسدية والوظائف الفيزيولوجية) . والثقافة تجدها هنا - أي بما يخصهن - حقلاً فسيحاً لتلعب لعبة الاختلاف (بصورته الايجابية أو السلبية فيستخدم كأهل للزواج الخارجي أو للزواج الداخلي) ، أما الأغذية فيصعب استبدال بعضها البعض الآخر . واللعبة في هذا المضمار تبلغ سريعاً نهايتها : فيصعب على المحلين أن يصنعوا جميع الأغذية كأغذية طوطمية بقدر ما يصعب عليهم الاستغناء عن « الكورا » «Korra» أو « التورميريك » «Turmeric» . والحال أن هذا الأمر أشد انطباقاً على الوظائف المهنية . اذ انها تسمح كونها مختلفة ومتكاملة في الواقع ، بتأسيس التقابل التبادلي بمعناه الحقيقي المكتمل ، وهي تستبعد بالمقابل التبادل التقابلي السلبي ، وتقيم بذلك حدوداً وثوابت تؤمن التناسق المنطقي لنظام الطوائف .

غير أن الطائفة أية طائفة لا تكون « جوانية - الوظيفة » الا بصورة جزئية . لأنها لا تستطيع الا أن تؤمن لنفسها الخدمات الفارقة التي يعتبر تقديمها للطوائف الأخرى من أولى مهامها ، وذلك حين لا نستطيع استبدالها . فالاحتياج الحلاق الى ما يخلق له ؟!

فها هنا أمران مختلفان : تكثُر يقام داخل نوع طبيعي واحد النوع البشري يُكوّن الاجتماع وكثرة في الأنواع النباتية والحيوانية المتكوّنة طبيعياً . تعكس على المستوى الاجتماعي . ومهما اعتقدت الجماعات الطوطمية انها تنجح في هذه اللعبة نفسها منطلقاً من اختلاف الأنواع وتشابه النساء فهي لا تأخذ بعين الاعتبار أن

(*) هل ان انتاج الطعام طبيعي ؟ هذا يفترض شعوباً ملتزمة بالقطاف مطلقاً وليست هذه حال أهل القرى والغابات من الذين يسمون بالبدائيين (المترجم) .

النساء وإن كنّ متشابهات، تعود الى الارادة الاجتماعية فعلياً أن تجعلهن مختلفات في حين انه لا يعود إلى أحد أن يلغي اختلاف الأنواع فيجعلها متماثلة ، أي مدموغة جميعها بارادة واحدة : فالبشر يولدون بشراً ولا يولدون نعامة مثلاً . . .

إلا أننا لا نغفل هنا عن التماثل القائم على الصعيد العام بين هذين النظامين الكبيرين اللذين يقمان التمايز والاختلاف واللذين لجأ اليهما الناس لتكوين المفاهيم حول علاقاتهم الاجتماعية .

ويصح القول إذا اعتمدنا التبسيط أن الطوائف تعكس نفسها كأنواع طبيعية في حين تعكس الجماعات الطوطمية الأنواع الطبيعية وتجعلها طوائفاً . أو ، والقول هنا أدق ، ان الطوائف « تطبع » زوراً ثقافة حقيقية في حين تردّ الجماعات الطوطمية فعلياً إلى « الثقافي » طبيعة مزيفة .

ولا بد من القول في الحالين أن نظام الوظائف الاجتماعية يتلاءم مع نظام الأنواع الطبيعية ، عالم الكائنات مع عالم الأشياء* . أي ادراك في نظام الأنواع الطبيعية وفي نظام المصنوعات مجموعتين ذات دور وسيط يستخدمهما الانسان ليتخطى التقابل بين الطبيعة والثقافة ويدركهما ككل واحد . الا أن هنا أيضاً طريقة أخرى :

فالعديد من قبائل الصيادين في أميركا الشمالية تروي أنه في أصل الزمان - أو سالف العصر والأوان - كان ثيران « البيسون » من البهائم المفترسة « وكلها من عظام » أي الانسان لا يستهلكها بل انها تستهلكه وتأكّل لحمه . فالناس كانوا اذن طعاماً للحيوان الذي سيشكل فيما بعد طعامه المثالي ، بعد أن كان طعاماً مقلوباً أو عكس الطعام لأنه غذاء حيواني بصورة غير قابلة للاستهلاك : العظم . كيف يفسر هذا الانقلاب الكامل ؟

وتقول الأسطورة أن البيسون قد افتتن بفتاة صبية وأراد أن يتزوجها . وقد كانت تلك الفتاة وحيدة في جماعة من الرجال . ذلك أن رجلاً كان قد حمل بها بعد أن ضربته شوكة . فتظهر المرأة اذن كنتيجة لالتقاء سلبي بين طبيعة معادية للانسان (الشوك) وطبيعة انسانية معكوسة (الرجل الحامل) . وعلى الرغم من محبتهم

(*) المقصود ليس المعنى الفلسفي أي التلاؤم بين الموجودات وماهياتها بل الشائع أي البشر وباقي المخلوقات .

لابتتهم ومن خشيتهم من « البيسون » اعتقد الرجال أنه من الحكمة أن يقبلوا بهذا الزواج وقد جمعوا هدايا تكون كل منها بديلاً لجزء من جسم البيسون :

قبة من الريش تتحول إلى العامود الفقري ، جعبة إلى الجلد . اللبان ، غطاء مطرّز إلى الكرّش ، جعبة مقرّنة إلى المعدة . « موكسان » إلى الكلّيتين . قوس إلى الأضلاع . . . وهكذا يجرى تعداد أكثر من أربعين تشابهاً . (انظر لقراءة رواية لهذه الأسطورة : Dorscey Kroeber, n° 81) .

فالتبادل الزوجي من ناحية اشتغاله هو بمثابة متحركة وسيطة بين الطبيعة والثقافة المأخوذتين بداية كمعطين متفاصيلين .

أما المصاهرة فحين تستبدل تراتبية اشتدادية بدائية وما وراء الطبيعة بتراتبية اشتدادية ثقافية فانها تخلق طبيعة ثانية للانسان سلطان عليها أي طبيعة تخلو من توسط . فثيران « البيسون » بعد أن كانت « عظماً كلها » أصبحت نتيجة لتلك الأحداث لحماً كلها وانقلبت من أكلة للحوم البشر إلى لحم يأكله البشر . وقد تنقلب هذه المتتالية نفسها أحياناً ، كما هي الحال في أسطورة « النافاهو » « Navaho » التي تنتهي بتحول امرأة إلى دبة مفترسة ، وهو تحول متناظر ومتعكس نسبة إلى تحول « البيسون » المفترس إلى زوج . ويستكمل المسخ هنا بنوع من الانتشار يوصف انطلاقاً من أنموذج الاختلاف بين الأنواع الوحشية ، ففرج الغولة يتحول إلى قنفذ وثدياها إلى بلوطة وصنوبرة وكرشها إلى بذور أخرى (الكالي « Sporobolus ») « Alkali » : (cryptandrus airoides, torr) وقصبته الرئوية إلى نبتة طبية وكليتها إلى فطر . . . (Hoile - Whelwright, p 83) . وتعتبر هذه الأساطير تعبيراً رائعاً عن سعي شعوب تفتقر إلى تصنيفات طوطمية وتخصيصات وظيفية ذات مردودية عالية وإن لم تكن غائبة كلياً ، إلى استخدام التبادلات الزوجية كأنموذج تطبّقه مباشرة على التوسط بين الطبيعة والثقافة مؤكدة بذلك ، وكما مضى وبيننا ، من جهة ان « نظام النساء » وسط بين نظام الكائنات (الطبيعية) ونظام الأشياء (المصنوعة) وان الفكر من جهة أخرى يدرك أي نظام كتحول داخل مجموعة معينة .

ويتمتع نسق الكائنات من بين الأنساق الثلاثة بواقعية في الخارج (خارج الذهن وخارج المدار الانساني) فيما لنظام الوظائف وحده وجود اجتماعي مكتمل ، أي « داخل المدار الانساني » . إلا أن اكتمال كل من هذه الأنظمة كل في مستوى (أو

مرتبة من الواقع) ، يفسر صعوبة استعماله في مستوى آخر : فلا يمكن تحويل غذاء شائع الاستعمال الى طوطم دون غش . ولا تستطيع الطوائف للأسباب عينها أن تتحاشى كونها « داخلية الوظيفة » أو أن تُستخدم في الوقت نفسه لبناء صرح ضخم يقوم على التبادل التقابلي . فليس لهذا التبادل بالتالي وفي الحالين طابع مطلق : فهو لا يخلو في أطرافه من تشويه ولغظ . ذلك ان التبادل التقابلي الذي لا ينفك عن التبادلات الزوجية لا يعتبر بدوره من الناحية المنطقية الا شكلاً غير صافٍ كونه وسطاً بين نموذج طبيعي ونموذج ثقافي . الا أن هذا الطابع « الخلاسي » هو الذي يؤمن له الكمال من حيث اشتغاله . فهو كونه مشتركاً بين هذا الشكل وذاك ومشاركاً في كل منهما أو حاضراً بمفرده يبدو متفرداً في عموميته .

وهنا استخلاص أول : وهو أن الطوطمية التي استفاضت الأبحاث في تحديدها شكلياً في اطار التعبير عن « البدائي » قد تحدد أيضاً من خلال بعض التعديلات الطفيفة بتعابير نظام الطوائف وهو نقيض الغابر والبدائي . وهذا ما يبين أولاً بأول اننا لمسنا أمام مؤسسة مستقلة ذات خصائص متميزة ، ولا توجد الا في بعض الأصقاع من العالم أو تختص ببعض الحضارات ، بل نحن هنا أمام طريقة عملية ، تستشف من خلال بنى اجتماعية محددة بتقابلها المستحكم للطوطمية .

أما الاستخلاص الثاني فهو اننا نستطيع الآن أن نبت بأمر الصعوبة الناشئة عن وجود سنن للمعاملات في اطار المؤسسات المسماة طوطمية إلى جانب الأنظمة الادارية التي اخترنا أن نتخذ منها مرجعاً لأبحاثنا . ذلك أننا قد بينا عدم اقتصار التحريمات الغذائية على الطوطمية وبالتالي انها ليست مميزات من مميزاتنا ، فهي لا تنفك عن أنظمة أخرى حيث تستخدم هنا أيضاً « للإشارة » ، والعكس بالعكس أي أن أنظمة التسمية المستوحاة من الممالك الطبيعية لا تترافق دائماً مع التحريمات الغذائية : أي انها « تحمل اشارات » بطرق مختلفة .

ولا يُعتبر الزواج الخارجي والتحريمات الغذائية من ناحية أخرى شيئين متميزين في اطار الطبيعة الاجتماعية ، تتوجب دراستهما الواحد بمعزل عن الآخر أو شيئين تتخللها علاقة العلية أي انها وكما تعينهما اللغات في كل الأصقاع تقريباً وجهين أو نمطين يستخدمان لتوصيف الممارسة بصورة ملموسة ، ممارسة قد تكون

بمثابة نشاط اجتماعي متجه الى الخارج أو إلى الداخل أو انها لا تخلو من هذين الاتجاهين معاً على الرغم من انها يظهران في مراتب مختلفة ويتخذان رموزاً مغايرة أيضاً . وإذا كان الرابط بين المؤسسات الطوطمية والطوائف مشابه في الظاهر (وقد رأينا أن الأمور أعقد مما تبدى) للرابط بين الزواج الداخلي والزواج الخارجي وبين الأنموذج الثقافي والأنموذج الطبيعي ، فمرد ذلك أن تصوراً واحداً ينتزع هنا من جميع هذه الحالات الوضعية المعينة والمغايرة أو المتنافرة في الظاهر محدداً الموضوع الحقيقي الذي لا بد للبحث العلمي أن يتناوله .

تتصور جميع المجتمعات نوعاً من التطابق بين العلاقات الجنسية والغذاء ، الا أن موقعي الرجل والمرأة منهما يختلفان من حالة إلى أخرى ومن منظور إلى آخر ففي حين يكون الرجل آكلاً والمرأة مأكولة وفي أخرى يكون العكس . وماذا يعني ذلك إن لم يعن أن المقياس المشترك يبقى في كل الحالات « الفارق الاختلافي » بين العناصر ؟ وتعين (أو تشخص) كل واحد منها دون لبس أو إشكال .

وليس المقصود هنا ان الحياة الاجتماعية أو العلاقات بين الانسان والطبيعة هي انعكاس أو نتاج للعبة المفاهيم التي تلعب في الذهن . «فالأفكار كما يقول « بالزك » «Balzac» ، تتكوّن في ذاتنا كنظام كامل يشبه مملكة من ممالك الطبيعة انما نوع من الازهرار الذي لا بد أن يأتي يوماً ما رجل عبقري يرسمه على منمنمات . . . فينعت ربما بالجنون(*)» . الا أن من يخوض في هذا المجال لا بد أن يكون أقرب الى الجنون منه إلى العبقرية . واذ نقول بأن التصور المفهومي يحكم الممارسات ويحدّها فلأن الممارسات - وهي ما يعينّه عالم الاتنوغرافيا كموضوع لدراسته فتتخذ اذّلك شكل الوقائع الرزينة أو المصاديق المتعينة في الزمان والمكان المميّزة لنحل الحياة وأنواع العمران - لا تتطابق مع متحركيتها أو نفس ما به الممارسة - « البراكسيس » «Praxis» - ونحن في هذا المقام متفقون مع « سارتر » - وهي ما يشكل بالنسبة لعلوم الانسان الكل الأصلي الذي تؤسس عليه . أما الماركسية - إن لم يكن « ماركس » نفسه - فقد تفكرت غالباً وكأنا الممارسة تستنتج مباشرة من « البراكسيس » . أما نحن دون أن نسفه القول بأولوية البنى التحتية فاننا نعتقد أن بين « البراكسيس » والممارسات علاقة توسط ، أو تخلل لوسيط ما ، هو هنا التصور المفهومي ، وهو ما

H. De Balzac, Louis Lambert , in :œuvres complètes , Bibl. de la Pléiade, vol. X, p. 396. (*)

تتكون به أو بفعله مادة وصورة ، لا توجد أيّ منها بوجود مستقل ، ففتحقتان « كمتكونات » أو بُنى . أي ككائنات وضعية وذهنية أو في الخارج والداخل معاً .

هذه النظرية التي تتناول البنى الفوقية والتي لم يرسم « ماركس » الا خطوطها الأولى هي ما نسعى إلى الاسهام به ، تاركين لعلم التاريخ - مزوداً أو مستعيناً بالديموغرافيا ، والتكنولوجيا والجغرافيا التاريخية والانتوغرافيا - ان يطور دراسة البنى التحتية وهو ما لا نرى فيه مهمتنا الرئيسية لأن الأتولوجيا هي قبل كل شيء ، دراسة للنفس وعلماً بها (أو بكلمة « علم نفس ») .

وكل ما ندعيه في هذا المقام هو أننا أقمنا البرهان حتى الآن على أن الجدل بين البنى الفوقية يتلخص كما هي حال الجدل في اللغة بفرض وحدات مُكوّنة ، لا تلعب دورها هذا الا اذا حددت بطريقة لا تُبس فيها ، أي كازواج من المتقابلات . ثم اننا بعد هذا الافتراض نقوم بواسطة هذه الوحدات المكوّنة بصياغة نسق ، ليلعب دور المعامل التركيبي بين الفكرة والواقعة محولاً هذه الأخيرة الى دلالة . وإننا نرى مما مضى أن الفكر يذهب من الكثرة في الخارج الى البسيط المفهومي ثم من البسيط المفهومي إلى التركيب الدلالي .

ولم نجد لنختم هذا الفصل أفضل من تدعيم تصورنا هذا بنظرية محلية : نظرية تتمثل بأسطورة « اليوروبا » « Yoruba » التي تصل في تفكيكها لطرح التسميات والتحريمات قطعة قطعة وقبل اكتشاف الحرف الى مصاف « الطوطم والتحریم » (*) .

والموضوع ها هنا هو تفسير القواعد الآتية : بعد ولادة الطفل بثلاثة أيام يستدعى الكاهن لاعطائه أو « مناولته » « الاوريشا والايواوا » الخاصة به . « son » Orisha et ses ewaw . أما الكلمة الأولى فتعني الكائن أو الشيء الذي يتعبد الطفل له فيما بعد عبادة تستتبع تحريم الزواج بين الأشخاص الذين هم نفس « الاوريشا » . وبهذه الصفة يصبح هذا الكائن أو هذا الشيء « الايواوا » الرئيسي للشخص وهو يورثه لذريته حتى الجيل الرابع . أما ابن هذا الشخص فيتخذ « كايواوا » ثانٍ « الايواوا » الحيواني العائد لزوجته أبيه ، أما ابن هذا الابن فيتخذ بدوره « الايواوا » النباتي وهو ثالث بالنسبة لزوجته أبيه ، وأخيراً يتخذ ابن ابن الابن

(*) عنوان مؤلف من مؤلفات سيغموند فرويد « Totem et Tabou » .

(أو حفيد الابن) الايواوا الرابع لهذه الزوجة وهو إما فأر أو طير أو أفعى .

وترتكز هذه القواعد المعقدة في الفكر المحلي إلى توزيع أصلي يقسم السكان إلى ست مجموعات : مجموعة الصياد ، و« الفأل » : السمكة ، الافعى والطيير ، وصياد الطيور والدواب ، والمزارع ، والنباتات . وتحتوي كل فئة على الرجال والنساء فيصبح المجموع اثني عشرة فئة .

ولقد كانت الزيجات في البداية سفاحاً داخل الجماعة حيث أن الأخ يتزوج أخته . أما لفظ يوروبا Yoruba فيدل على الزواج والمأدبة والتملك والجاه والربح . فان يتزوج المرء أو يأكل أمر واحد . واذا مثلنا الأخ والأخت في الجماعة الأولى بـ أ و ب وفي الجماعة الثانية بـ ج و د الى آخره . . . يمكننا تلخيص الوضعية السفاحية الأولى على الشكل الآتي :

1	2	3	4	5	6
أ ب	ج د	هـ و	ز ح	طي	ك ل

الا أن الناس تعبوا سريعاً من هذه « الوجبة » الرتيبة فاستحوذ الابن المتحدر من [أ ب] على « نتاج » [ج د] « الانثوي » . وهكذا بالنسبة لـ [هـ و] و [ز ح] . . . :

[أ ب د] [ج د ب] [هـ و ز] [ز ح و] [طي ل] [ك ل ي] . ولم يكن هذا كافياً فصياد الأسماك شن حرباً ضد صياد الطيور وصياد الطيور ضد المزارع والمزارع ضد صياد الأسماك وكل واحد منهم استولى على منتوج الآخر ، واستتبع هذا الأمر أن صياد الأسماك بات يأكل اللحم وصياد الطيور خيرات الأرض والمزارع السمك :

[أ ب د و] [ج د ب ح] [هـ و ح ي] [ز ح و ل] [طي ل ب] [ك ل ي] . [د]

وللأخذ بالثأر طلب صياد الأسماك خيرات الأرض والمزارع اللحم وصياد الطيور الأسماك :

[أ ب د و ي] [ج د ب ح ل] [هـ و ح ي ب] [ز ح و ل د] [طي ل ب] و [ك ل ي د ح] .

ولأنه يستحيل أن تستمر الأشياء على هذا المنوال جرى تنظيم مجادلة طويلة اتفقت العائلات على أثرها على تبادل فتياتها وتكليف الكهان بالحوّل دون اللغظ والفضي بناء لقاعدة تقول بأن المرأة تستمر بعد الزواج بعبادة « الأوريشا » الخاص بها دون أن تورثها لأولادها . وبناء عليه تلغى في الجيل الثاني الأوريشا التي ترمز إليه الحروف في المقام الثاني ويصبح نظام « الأيوا » : [ب د و ح ي ل] .

[أ د و ي] [ج ب ح ل] [هـ ح ي ب] [ز و ل د] [ط ل ب و]
[ك ي د هـ] .

أما « الأيواوا » العائدة لكل من الأفراد فتتألف أذاك من : أوريشا ، و « فال » وحيوان ونبته . وتبقى كل « أيواوا » ضمن الحسب المخصوص بها أربعة أجيال ثم أن الكاهن يحدد لهذا الحسب « أيواوا » جديدة ، فتلغى بالنتيجة [أ ج هـ ز ط ك] .

فيلزم حينئذ « أوريشا » ذكورية لاعادة تكوين كل كمية من « الأيواوا » : فالفرد المرموز اليه بـ [أ د ي و] (المجموعة رقم 1) يمكنه الزواج من طفلة من المجموعة رقم 2 التي تختلف من حيث « الأيواوا » الخاصة بها .

ويصح بناء لهذه القاعدة استبدال (أ) بـ (ج) والعكس بالعكس وهكذا بالنسبة (هـ) بـ (ز) و (ط) بـ (ك) :

[د و ي ج] [ب ح ل أ] [ح ي ب ز] [و ل د هـ] [ل ب و ك]
[ي د ح ط]

وتساقط في الجيل اللحروف [د ب ح و ل ي] وتلغى . وتحتاج المجموعة (1) للسمكة وتأخذ بـ والمجموعة (2) أيضاً التي تأخذ (د) ، أما المجموعة (3) فتحتاج الى اللحم وتأخذ (و) وكذلك المجموعة (4) فتأخذ (ح) ، وتحتاج الجماعة (5) إلى الأطعمة النباتية فتأخذ (ي) والمجموعة (6) أيضاً فتأخذ (ط) :

[و ي ج ب] [ح ل أ د] [ي ب ز و] [ل د هـ ح] [ب و ك ي]
[د ح ط ل] .

وها أن الحروف [و ح ي ل ب د] تسقط بدورها الآن . فالمجموعتان 1 و 2 لحاجتهما للحم تحالف (ح) (و) على التوالي . ولحاجتهما للغذاء النباتي تتحالف

المجموعتان 3 و 4 مع (ل) (ي) ولحاجتها للسك تتحالف 5 و 6 مع (د) و (ب) .

[ي ج ب ح] [ل أ د و] [ب ز و ل] [د ه ح ي] [و ك ي د]
[ح ط ل ب] .

ثم ان [ي ل ب د و ح] تتساقط وتعود « الاوريشا » الذكور لتبرز من جديد :

[ج ب ح ل] [أ ذ و ي] [ز و ل د] [ه ح ي ب] [ك ي د ح]
[ط ل ب و] .

وبما أنه يوجد كما يقال 201 « أوريشا » نصفها من الذكور وعدداً كبيراً من « فآل » الحيوان والنبات التي تستخدم لتعداد موانع الزواج فان عدداً من المزاجات (التركيبات) الممكنة مرتفع جداً (Dennett, pp. 176 - 180) .

وبالتأكيد ليس لدينا هنا الا نظرية لا تتخطى شكل الحكمة الخرافية .

ويشير المؤلف الذي أوردها الى وقائع مختلفة تبينّ وإن لم تدحض هذه النظرية كلياً ان الأمور لم تكن حين عاينها تسير بهذا الانتظام الرائع . إلا أنه يبدو لنا على الرغم من ذلك أن « اليوروبا » « Yoruba » تمكنوا من التعريف بمؤسساتهم وسنهم أو اظهار روحيتها وهي تبدو هنا كما تبدو عند العديد من الشعوب الأخرى ذات طابع عقلائي ونتاج تصور وتصميم مسبق* .

ولا نشك في أن للتصورات الحسية دوراً في هذه العقلانية الا انها لا تلعب هذا الدور الا بوصفها رموزاً : فهي بمثابة « فيشات » يجري تبادلها وفقاً لقواعد لعبة (تركيبية) انما دوغما تغيب عن الأذهان المدلولات الواقعية التي تنسب هذه « الفيشات » عنها مؤقثاً .

(*) ان مثال « الاشانتي » « Ashanti » حيث يرث الابن التحريمات الغذائية عن أبيه والابنة عن أمها يوصي هو أيضاً بأن روحية هذه الأنساق هي أقرب إلى الأنساق المنطقية منها إلى الأنساق التولدية .

الفصل الخامس

المقولات ، العناصر ، الانواع ، الاعداد

لقد خُصص « بواس » BOAS عام 1914 من بحثه عن طبيعة الفكر الاسطوري الى القول بان « المسألة الجوهرية » هي معرفة لماذا « تفضل هذه الروايات التي تتناول البشر » دائماً وبهذا القدر الحديث عن الحيوانات والكواكب وبعض الظواهر الطبيعية المشخصة « (Boas 5, P490) . ان هذه المسألة المعلقة هي البقية الباقية من التنظيرات حول الطوطمية ، ولكن حلها لا يبدو مستحيلاً .

لقد سبق ان بينا ان المعتقدات والاعراف المتنافرة التي جمعت تعسفاً تحت عنوان الطوطمية لا تقتصر على الرابط بين جماعة او جماعات اجتماعية وميدانا او عدة ميادين طبيعية . ذلك انها تمت الى معتقدات أخرى او ممارسات ذات صلة مباشرة او غير مباشرة برموز تصنيفية تسمح بمقاربة العالم الطبيعي والاجتماعي بوصفه كلا منتظماً .

اما التمايزات التي يمكننا ان نقيمها بين هذه التصورات فلا تتعدى كونها مفاضلات اي انها لا تكون حصرية فتنتطبق دون غيرها على هذه المرتبة او تلك من مراتب التصنيف .

والواقع ان لجميع هذه المراتب طابعاً مشتركاً : فأيما كانت المرتبة التي تعطي الافضلية في مجتمع معين ، فانها تسمح - او ان تقود الى - لجوء محتمل الى مراتب أخرى ، مماثلة لها من الناحية الشكلية وهي لا تختلف الا من حيث موقعها النسبي داخل النسق المرجعي الشامل الذي يعمل بواسطة ازواج من المتقابلات : بين العام والخاص من جهة والطبيعة والثقافة من جهة أخرى .

وقد اخطأ القائلون بالطوطمية او تعسفوا فافردوا مرتبة من التصنيف دون غيرها ، اي انهم « اقتطعوا » مرتبة من التصنيف دون غيرها اي اقتطعوا المرتبة الخاصة بالانواع الطبيعية واعتبروها مؤسسة وهي ليست في الحقيقة الا مرتبة بين

مراتب أخرى ، ولا سبب لها هنا لتقديمها على غيرها ، كتلك التي تضم المقولات المجردة او الاسماء .

فالاصل في الدلالة ليس وجود او غياب هذا المستوى او ذاك بقدر ما هو وجود تصنيف « متدرج » يعطي الجماعة التي تعتمد القدرة على استحضر جميع المستويات من اعلى درجات المجرد الى ادنى درجات الملموس ومن الاكثر تلازماً مع الثقافة الى الاكثر تلازماً مع الطبيعية .

وقد كان « بواس » « BOAS » يشك بان الافضلية المعطاة غالباً للتصنيفات التي تستوحى من النموذج الطبيعي تعود الى « الطابع المميز والفردى للانواع الحيوانية . . . التي يسهل اعطاءها ادواراً في القصص اكثر من الانسان بوصفه مفهوماً يحمل بالتواطؤ على افراده » . L. C .

ويبدو لنا ان بواس كاد يلامس هنا حقيقة هامة ، اذ كان يكفي ان يعاند الموقف الشائع الذي يجعل من القصة او الاسطورة مجرد رواية ، وان يبحث وراء الخطاب الاسطوري عن التصور المركب من مضادات منفصلة ، الذي ينتظم به .

هذا من ناحية ، اما من ناحية أخرى فلا يزود التمايز الطبيعي بين الانواع البيولوجية الفكر بأنموذج مباشر ومكتمل بل بوسيلة تسمح له الى انساق تعيينية أخرى تأتي بدورها فتتناغم مع الانموذج الاول .

واخيراً فلئن كانت النمذجة الحيوانية والنباتية سهلة المنال شائعة فلانها تقع في « الوسط » اي على « مسافة منطقية » متساوية بين اشكال التصنيف القصوى : المقولات والافراد .

وبالفعل ففكرة النوع توازن بين لحاظين : لحاظ الامتداد Extension ولحاظ الاحاطة . Compréhension .

اذ النوع لذاته هو مجموعة افراد اما قياساً لنوع آخر فهو نظام من التعريفات او الحدود . وازضافة ذلك فان كل عنصر من العناصر التي يشكل مجموعها ، غير المحدود نظرياً ، النوع ، لا يقبل الحد من حيث امتداده كونه متكوناً عنصرياً اي « منظومة توابع » « Systeme de Fonctions » .

لفكرة النوع اذن دينامية داخلية . اذ يعتبر بوصفه مجموعة « معلقة » بين

نسقين، المعامل الذي يسمح (او يدفع) الى الانتقال من اتحاد الكثرة الى تغاير الوحدة .

ولقد استشراف برغسون Bergson ، كما بينا في مكان آخر ، الالهية التي تلعبها فكرية النوع من ناحية بنيتها المنطقية في نقد الطوطمية .

الا ان ما نخشاه هو ما كان برغسون ليصل اليه لو انه دقق تفسيره . اي ان يحصره بالذاتي (النفسي) والعملي اللذين يطبعان علاقة الانسان بالطبيعة كما يتضح من حال ذاك الرجل الذي حين يسأل وجبة الطعام اليومية يكتفي بالجواب « لحم عجل » ويرضي فضوله . والحقيقة ان اهمية فكرة النوع لا تكمن في الميل العملي الذي يقود الى اذابتها في الجنس انطلاقاً من دوافع بيولوجية نفعية (لأن هذا الامر انما يعني نحمل على الانسان هذا الحكم الشهير « العشب عامة يجتذب الحيوانات آكلة العشب »(*) . بقدر ما تكمن في موضوعيتها الحدسية (**): فاختلف الأنواع (تغايرها) يقود الانسان الى التشخيص الاقرب الى الحدس وهو اقصى ما يظهر له مباشرة من فواصل الواقع : فهو التعبير الحسي عن ترميز موضوعي Codage Objectij . (في الخارج) .

وبالفعل ما يلفت النظر هو ميل علم الاحياء الحديث في معرض تفسيره اختلاف الأنواع الى استخدام ترسيمات تشبه تلك التي تستخدمها نظرية الاتصال .

ولا نستطيع ان نتقدم في ميدان تخرج موضوعاته عن حدود اختصاص عالم الائنولوجيا . ولكن لو صحت نظرة علماء البيولوجيا التي تفسر اختلاف ما يقارب مليوني نوع من الاحياء .

(*) وهو حكم خاطيء حمل الحيوان ام على الانسان : فالجهود التي بذلت في افريقيا لاقامة حدائق طبيعية لحفظ الانواع المهددة (بالزوال) تصطدم بصعوبة وهي ان الحيوانات لا تستخدم المراعي المصطنعة الا كاحتياط قاصدة مواضع بعيدة للبحث عن الكلاء والاعشاب اليانعة الغنية بالبروتينات . . . Grzimek, P 20 . فما يهم الحيوانات العاشبة ليس العشب بل تنوع الاعشاب او اختلاف انواعها . . .

(**) رأينا ان اقرب التعابير الى المعاني التي يثيرها النص متضمنة في الفلسفة العرفانية ولم يكن ذلك صدفة وعلى الرغم من ان المؤلف يستبعد في موضع آخر التقارب بين الفكر « الصوفي » والفكر البدائي فانه يظل بعيداً جداً عن فهم النظرة العرفانية التي اعتمدنا شيئاً منها (وهو ما وصلنا في الواقع !) لفهم ما يسمي بالمنطق الحسي فبدت مسالك « البدائين » قريبة من منطلق العرفانيين بقدر ما تقترب من التوحيد وقد اشرنا الى هذا الامر في مقدمتنا .
المرجم .

من الناحية التشريعية والعضوية والجبلية تبعاً لصيغ صبيغية Chromosomique ، ترد كل واحدة منها الى متحقة(*) مميزة في توزيع 4 عناصر على سلسلة الخلايا ، لعلنا حينئذٍ السبب الخفي الذي يجعل فكرة النوع متميزة بنظر البشر ، ولفهمنا ايضاً لماذا تقدم هذه الفكرة نمطاً من الادراك الحسي لمزاجية (التركيبات) موجودة واقعاً في الطبيعة لا يقوم الذهن او الحياة الاجتماعية نفسها الا باستعارتها وتطبيقها فيبدع نمذجة جديدة .

ويبدو حينئذٍ هذا السحر الغامض الذي تمارسه الطوطمية على علماء الاتولوجيا حالة خاصة ضمن شمولية السحر الذي تمارسه فكرة النوع على عقول البشر فلا يعود حينئذٍ (ايضاً) هذا السحر سحراً بعد ان ينكشف كنهه .

لقد اعتبرت العلوم الطبيعية منذ امد طويل انها تتعامل مع « ممالك » او « عوالم » اي ميادين مستقلة يحدد كل منها بمواصفات خاصة ، وهو اهل بكائنات او اشياء ذات تعلقات خاصة بعضها ببعض .

ولقد أدت هذه النظرة التي لم تزل شائعة عند العوام الى ضرب الفعالية المنطقية والدينامية الكامنة في فكروية النوع .

ذلك ان الانواع تظهر ، وعلى الحالة هذه . كاصناف ساكنة منفصلة كامنة داخل حدود عوالمها .

اما المجتمعات التي نسميها بدائية لا تعتبر ان هناك هاوية (هوة) بين مختلف التصنيف . فهي تتصورها كمراتب او لحظات في متحركة انتقالية متصلة .

يقسم « الهانونوو » Hanunoo (*) في جنوب الفيليبين العالم الى كائنات ممكنة التسمية واخرى ممتنعة التسمية . وتُقسم الكائنات ذات الاسماء بدورها الى اشياء الى بشر وحيوانات . وعندما يلفظ واحد من « الهانونوو » لفظة « نبتة » فهو يستبعد في الوقت نفسه ان يكون الشيء الذي يتكلم بصده حجراً او شيئاً مصنوعاً . صنف : « نبتة عشبية » يستبعد بدوره اصناف اخرى من النبات مثلاً صنف « نبتة ليفية » « Plante Ligneuse » . . . وبين النباتات العشبية تختلف عبارة « Plant de

(*) هذه الفكرة التي يستند اليها ليفي - ستروس في هذا الفصل لنقض المنطق الذي ساد في الغرب (محاولاً التقريب بين المنطق البدائي والمنطق العلمي الحديث) وردت عند بعض الفلاسفة المسلمين بصورة مفصلة ودقيقة وضمن اطار فلسفي شامل لا يتوصل اليه الفكر البنيوي (انظر مثلاً كتاب الشيرازي الاسفار حول تواصل الانواع ج 7) المترجم .

« pimeut » نبتة فلفلية « بالنسبة « نبتة الارز » « Plant de riz » و « فلفل جوي » تستبعد « فلفل برّي » . . .

ويحدثنا كونكليا عن هذا النسق المعاملي المتمثل بمتواليه من ازواج المضادات على الوجه الآتي :

« يميز « الهانونو » في مرتبة النبات ، نماذج لا يمكن ردها الى فكرة الانواع في علم الاحياء التي لا تقع في نفس مرتبة المقولات . وإن شاركتها بخاصة « الاستبعاد » : اي كون هذه النماذج تستبعد بعضها بعضها . اما اسماء كل النموذج (ويبلغ عددها 1625) ، فتألف من عناصر مفرداتية يتراوح عددها بين واحد وخمسة ويتميز كل من هذه النماذج عن الاخرى بعنصر على الاقل . والاسم المزدوج هو الشكل السائد

وتدّني لحاظ التشابه بين تصنيفات « الهانونو » وتصنيفات علم الاحياء بسرعة عندما نقترّب من المقولات العالية التضمنية « (Conklin I, PP. 116- 117 et P. 162) .

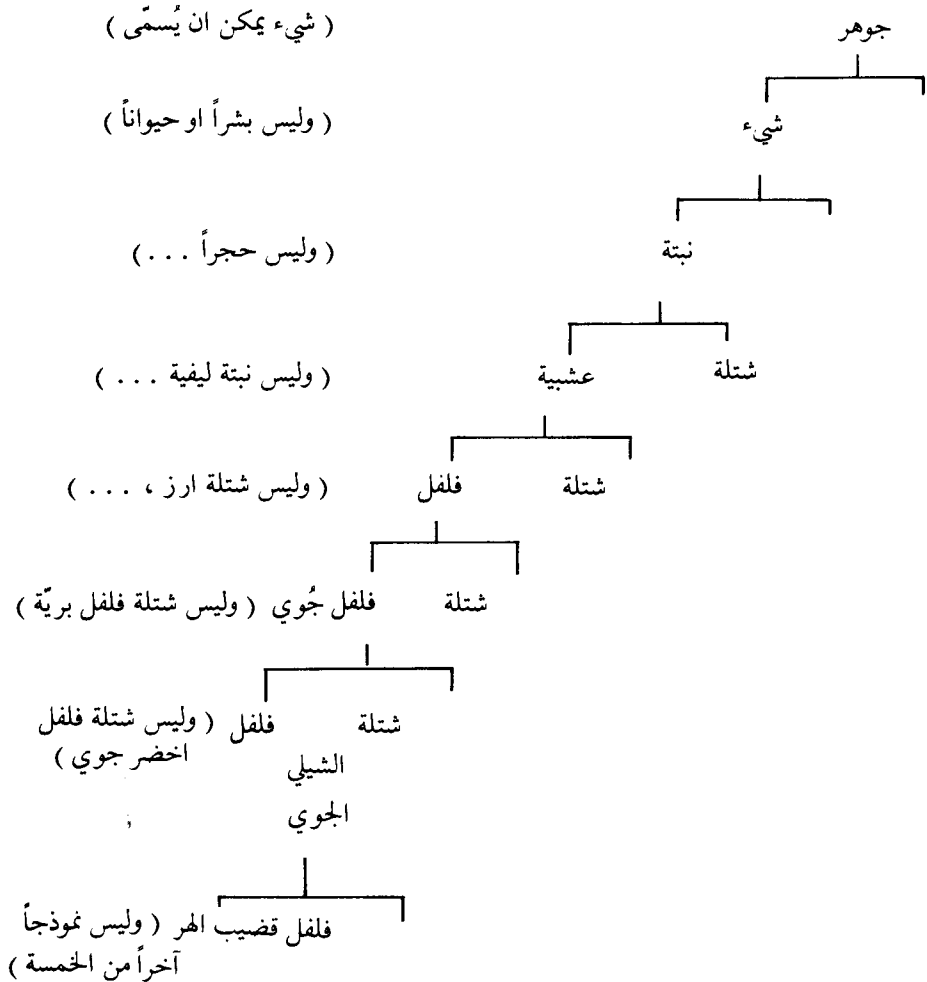
وبالفعل لا تقع الاصناف التي تشمل مقولات خطية :

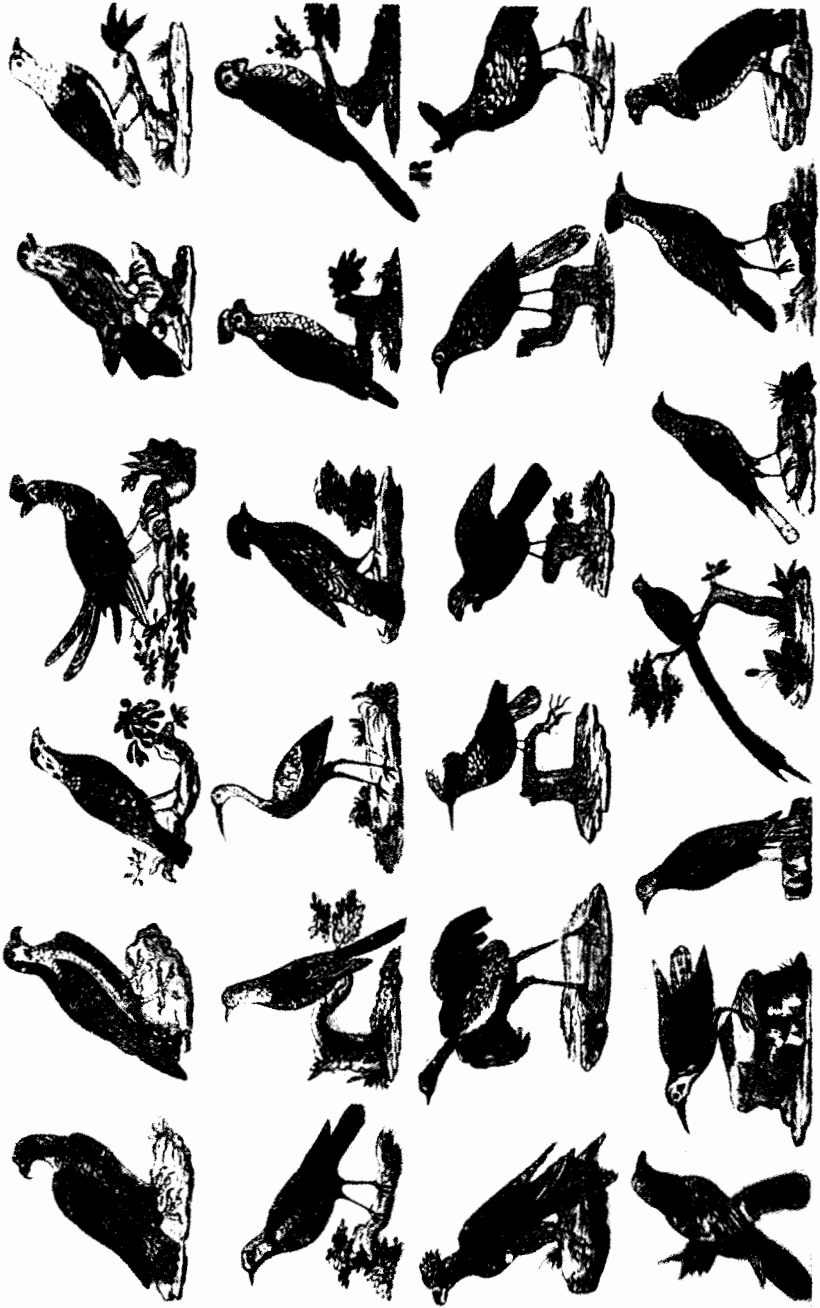
نبتة الفلفل : (Copsieum) الفلفل البري (Copsieun frutesceus L.) في النسق الازدواجي (القائم على ازواج المتضادات) نفسه وليس على خط مواز له . خاصة ان ميدان علم النبات لا يبدو معزولاً عن المعرفة الشعبية بالنبات كما يمارسها البستاني وربة المنزل . ولا يبدو معزولاً ايضاً عن مقولات الفيلسوف والمشتغل بالمنطق .

وهكذا في منتصف الطريق بين الاثنين فانه يسمح بالعبور من الاول الى الثاني وبصياغة مفهومية لاي من المستويات بواسطة رمز يستعار من مستوى آخر . (انظر الرسم ص 172 و « السوبانون » Subanun وهم قبيلة أخرى من الفيليين يصنفون الامراض على قاعدة المبدأ نفسه . يبدأون بتعيين الجروح من الامراض الجلدية وهم يقسمونها الى « حروق » « قروح » و « سعفات » وهذه الاشكال الثلاثة تكون قد خصصت سلفاً انطلاقاً من تضادات ثنائية متعددة : بسيط / مركب ،

ظاهر / خفي ، بليغ / طفيف ، سطحي / عميق ، (Frake) distal ، proximal .

تتطابق جميع الوثائق التي وردت في الفصل الاول والثاني مع هذه الامثلة وتتضافر معها مبيّنة وتيرة تصنيفات حيوانية ونباتية لا تشكل ميادين مستقلة ، بل تدخل كجزء من تصنيفات عامة (شاملة) ودينامية تؤمن وحداتها بنية تامة التناسق (كونها تتألف من متضادات ثنائية متتابعة) . وتستتبع هذه الخاصية بشكل ثابت





طيور من انواع مختلفة

امكانية الانتقال من النوع الى (مقولة) الجنس ، كما تستتبع استحالة (امتناع) ظهور التناقض في متن النسق (الذي يسود قمة التصنيفة) او في معجم المفردات الذي يتعاطم دوره كلما نزلنا الى المراتب الدنيا من سلم الثنائيات المتقابلة .

فها هنا اذن حل فريدٌ للمسألة التي تطرحها علاقة المتصل بالمنفصل اذ يأخذ الكون هنا شكل المتصل المؤلف من متضادات (متقابلات) متتالية .

ويظهر هذا التواصل حتى في تصور الذي يطغي عند الهنود « باوني » Pawnee ، على الطقوس الموسمية :

تنتقى اعمدة « الكوخ » او المضرب حيث يقام الاحتفال وفقاً لاتجاهها من بين اربعة انواع من الاشجار تطلّ باربعة الوان مختلفة تناسب مع الاتجاهات التي ترمز الى فصول السنة :

السنة الربيعية	}	حور . . . ابيض . . . جنوب - غرب	}	نغوندو . . . احمر . . . جنوب - شرق
		دردرا اسود شمال - شرق		صفصاف اصفر شمال - غرب
		جنوب . . . صيف		شمال شتاء

ويمكن اعطاء امثلة أخرى ميلانيزية عن هذا الانتقال الصريح من النوع او مجموعة الانواع الى نظام من الخصائص Propriétés او المقولات (الاجناس) .

وقد اشرنا الى ان « العشائر » ، في « مواتا » Mawatta جزيرة مضيق توريز ، التي تحمل اسماء حيوانات تجمع حسب النواع فتصنف كارضية او بحرية محاربة او مسالمة .

ويقوم « الكيوي » « Kiwai » تضاداً بين اهل « الساغو » (طحين النخل) واهل الانيام يعبرون عنه بشعارين : امرأة عارية وآلة الرومب وهي تسمى ايضاً « أم الإنيام » وتتناسب مع تعاقب الفصول واحوال الرياح . ويوجد بالنسبة لكل « عشير » تناسب مخصوص به بين الطير ، والحيوان اللبون والسمكة والنبته . وكذلك الانظمة الثنائية عند السولومون فتستدعي طيرين : الديك البري و Calao او حشرتين : Phasme و Mande او الهني : الملك العاقل والملك الجاهل (Frazer)

ندرك اذن ان الدقة المنطقية التي تسم المتقابلات تتفاوت من حيث ظهورها تبعاً لاختيار الرمز :

رهاكم ايضاحاً لما نقول مثال الترميزات التصنيفية عند «السيو» «Sioux» التي تشكل متغيرات تتمحور حول موضوع مشترك اذا ما يتغير هنا هي المرتبة الدلالية التي تعتمد للتعبير عن النسق .

لكل القبائل مضارب دائرية يشطرها في الدهن ، قطر الى نصفين . الا ان هذه الثنائية تحجب في العديد من الحالات مبدأ ثلاثياً تتبدل مادته الرمزية من قبيل الى آخر : « فعشائر » وينباغو Winnebago تنقسم الى « نصفين » يحتوي الاول على ثلثها والآخر على الثلثين (4/8) .

اما « عشائر » « الاوماها » Omaha العشرة فتتوزع بالتساوي بين « النصفين » ولكن « لنصف » رئيس واحد وللآخر رئيسين . وعند « الاوساج » Osage « 7 عشائر » في كل نصف الا انها تنقسم في نصف الى اقسام جزئية فيتضاعف عددها فيما يبقى النصف الآخر متناسقاً .

ونلاحظ في الحالات الثالث وبغض النظر عن كيفية التقابل ان النصف المتناسب مع العلو والسماء يتخذ دائماً شكلاً بسيطاً فيما يتخذ النصف الآخر المتناسب مع الدنو والارض يتخذ دائماً شكلاً مركباً . ونجد من ناحية أخرى - فيما يختص بهذا النسق القائم على الانصاف القبلي - ان القضاة مرتفع / منخفض لا يظهر دائماً صراحة على الرغم من وجوده عند كافة الجماعات . والواقع تتخذ الاشارة الى هذا التضاد تعابيراً مختلفة :

سماء / ارض ، صاعقة / ارض ، نهار / ليل ، صيف / شتاء يمين / يسار ، غرب / شرق ، ذكر / انثى ، سلم / حرب سلم - حرب / شرطة - صيد ، نشاطات دينية / نشاطات سياسية ، ابداع / حفظ الذات ، ثبات / حركة مقدس / دنوي . . .

ويبرز الطابع الثنائي تارة والطابع الثلاثي تارة أخرى وفقاً للجماعات او لظروف الجماعة الواحدة . . . ويعتمد « الوينباغو » « Winnebago » النظام

الخماسي فيما يفضل «البونكو» Ponco البنية الثنائية داخل نسق مربع : ارض ، ماء / نار ، هواء .

وترتفع مع تصنيفات «الالغونكين» من الكثرة التي تظهر وكأنها دون معنى وتشمل 40 او 50 فئة : « اوجيبوا » Ojibwa - الا انها تصنف على الرغم من تعددها في ثلاث مجموعات او «عصابات» : عشائر الشديات ، عشائر الاسياك وعشائر الطيور - لنبلغ عند «الموهيكان» Mohican (حيث توزع العشائر الى ثلاث مجموعات تتألف على التوالي : الاولى من عشائر الذئب ، الدب ، الكلب والثانية من السلحفاة الصغيرة والكبيرة وسلحفاة الإناء (؟) والانقليس والثالثة من الاوزة والكركي والدجاجة . . . ثم اننا نصل عند «الديلاوار» «Delaware» الى ترميز في غاية التبسيط ينكشف منطقته ويظهر امامنا مباشرة .

ذلك انه لا يتضمن الا ثلاث جماعات فقط : الذئب السلحفاة والاوزة . وهي تتأثر بوضوح مع الارض ، والماء ، والهواء . . يعطينا المجمع الضخم من طقوس « الاوساج » Osage التي اقتطفها « الافليش » «La Flesche» ونشرها وسبق ان اوردنا بعضها (ص 80 - 81) امثلة وافرة تبلغ احياناً حد البرهان الذي يبين التحول المتضائف والمتبادل بين التصنيفات الملموسة :

الحيوانات والنبات و « التصنيفات المجردة » : الاعداد والاتجاهات . . . يرد القوس والنبال مثلاً في لائحة الاسماء « العشائرية » دوغما يعني ذلك انها اشياء مصنوعة فحسب ويتضح لنا من نصوص الصلاة والادعية ان من النبال ما يُطلى بالاسود ومنها بالاحمر وان هذا التقابل في اللون يتناسب مع تقابل النهار والليل . ونجد الرمز نفسه في الوان القوس وهو ذو بطن احمر وظهر اسود :

والضرب بالقوس الاحمر والاسود بنبله سوداء بعد نبلة حمراء تعبير عن كينونة الزمان الذي يقاس بتعاقب الليل والنهار، (Cf. La Flesch 2, P 99, et 3, Notamment PP 207, 2 33, 364- 365) .

ولا تستخدم المصنفات الملموسة في نقل المفاهيم ، بل انها تفيد ايضاً من حيث كونها محسوسة ان اشكالاً منطقياً ما قد حل ، او انه قد جرى تحطبي تناقضاً معيناً .

ان صنع حذاء « العرّاف » موكاسان « يترافق عند الاوساج مع طقس مركب . وقد يدهش المرء امام هذا الاهتمام الخاص بعنصر تفصيلي - من عناصر

الذي ، قبل ان يكتشف في النصوص (الادعية . . .) معنى للموكاسان مغايراً لوظيفته العملية : فالموكاسانا وهو من الاشياء الثقافية يتقابل مع العشب « الخبيث » الذي يدوسه الانسان ويهرسه .

فهو يشبه المحارب الذي يسحق اعداءه . ويتفق ان يكون النشاط الحربي في تصور « الاوساج » الكوني - الاجتماعي ، تعبيراً عن النصف (القبلي) الارضي الذي يتضمن العشب . فها هنا تضاد اذن بين « رمزية » الموكاسان « الخاصة والفضاء الرمزي العام ، ذلك ان الموكاسان يعتبر في الرمزية الخاصة من مضادات الارض اما في العامة فهو مطابق لها . وتتضح دقة الطقس من خلال المنطق « الرجراج » الذي يميز الشيء المصنوع ، وهو ما يواجه هنا او يُلطَّف في الطقس من خلال استخدام تقنية حرفية ذات طقوسية عالية . (C F. L. C3, PP. 61, 67) .

ويقع في فكر « الاوساج » التقابل الاقصى - وهو الابسط والذي يؤمن اعلی فعالية منطقية - بين النصفين : (Tsi'-Zhu) (السماء) و (Hon'aga) وهو نصف ينقسم بدورة الى (Hon'-ga) اي (ارض يابسة) و (Wa-Zha'-Zhe) .

وتصاغ على اساس هذه القسمة قواعد مركبة من خلال نسق من التطابقات مع مراتب (ميادين) (اشد تشخصاً) اقرب الى الملموس او اقرب الى المجردات ، حيث يُطلق الرمز الأصلي الذي يعمل كحفار متحركة تحويل عملية تبلور تصورات رمزية اخرى ثنائية او مثلثة او مربعة او ذات مراتب متعددة . . .

وتبدأ التطابقات . بالاتجاهات ، لان السماء والارض يتقابلان في الكوخ الطقسي ، كتقابل الشمال والجنوب ، واليابسة والماء كتقابل الشرق والغرب .

وينبسط انطلاقاً من توالي الزوج والفرد نظاماً تعدادياً طقسياً باكملة فالعدد6 متعلق - كما اشرنا في فصل سابق - بنصف - السماء والعدد7 بنصف الارض ، اما مجموعهما 13 فيتناسب في مرتبة الكونيات مع عدد اشعة الشمس الشارقة وهي « نصف - شمس ») وفي مرتبة الاجتماعات مع المآثر التي لا بد للمحارب الكامل من تحقيقها (وهو نصف - رجل لان وظيفة الحرب مقود لنصف واحد من النصفين اللذين يؤلفان باتحادهما القبيل) (*) .

(*) لا بد لنا من أن نأخذ عل عاتقنا هذا التفسير الذي تقدمه النصوص . المؤلف .

« يجمع الرمز بين قسمي القبيلة الكبيرين وهو عبارة عن انسان او حيوان الا ان القسم (Hon'ga) يصور دائماً ميمنة الرجل او الحيوان والقسم (Tsi'- Zhre) الميسرة . الا هذه الثنائية وهذا الاتحاد الطبيعي لا ينعكسان على النسق الاجتماعي فحسب ذلك وهذا في الازمان الغابرة منطبعين في اذهان الافراد يحكمان سلوكهم : فعند ارتداء الحذاء يبدأ افراد القسم (Hon'- ga) بفردة الموكاسان اليمنى اما افراد القسم (Tsi'- Zhu) فاليسرى » (La Flesche 3, P 115) .

ويشير بين قوسين الى ان هذا الافراط في الدقة الذي يُميز تطبيق رمز او دلالة منطقية لا يعتبر ظاهرة فريدة . ففي « هواي » « Hawaie » تعقب موت رئيس القبيلة مظاهر حداد عنيفة . فيرتدي المشاركون في الحفل الوزرة حول العنق خلاف العادة الجارية بارتدائها حول الخصر .

وكان هذا الانقلاب في اللباس بين الاعلى والادنى يترافق مع الاباحة الجنسية (او انه دون شك يعينها) . اما اهمية التقابل بين الاعلى والادنى الفوق والتحت فكانت بادية في العديد من المحرمات اذ - يحرم : استخدام شيء - بعد ان ديس عليه لتغطية اناء فيه طعام ، الجلوس على وسادة او وضع الاقدام عليها . . . استخدام خرق للعادة الشهرية من غير الفساتين التي تقع دون الخصر . . .

« عندما كنت صغيرة كان « السلفيون » يثرون تلك العادة البشعة التي تقود البيض احياناً الى قلب الغطاء الاعلى والغطاء الاسفل وكأنهم يجهلون ان ما ينتمي الى « الفوق » (Ma luna) لا بد ان يظل « فوق » وما يكون من « التحت » لا بد ان يظل « تحت » (Ma Lalo) .

« ومرة وضعت تلميذة شاردة الذهن في مدرسة (Hulo) التي يديرها ابن عمي (Tlala'- ole- O- Ka'ahu- manu) ثوبها على اكتافها ، فوبخها المعلم بقسوة قائلاً « ما يكون فوق يجب ان يظل مرتفعاً وما يكون تحت ان يظل منخفضاً » (Ko luna, no luna noia; Ko lalo no lalo no ia) (Handy et Pukui, P 182, et PP. 11, 12, 157) .

وتشير كتابات حديثة (Needham 3, Beidelman) الى الدقة التي تميز قبائل كينيا وطانجنيكا في افريقيا عندما تستغل التقابل بين الشمال واليمين الذي يبدو بنظرها اساسياً (بما يختص الايدي وليس الاقدام ، الا اننا اشرنا الى اهتمام « الاوساج »

الخاص بالاطراف السفلى) : يستخدم الرجل في مداعبة المرأة اليد اليسرى في «كاغورو» Kaguru والمرأة الـ «كاغورو» اليد اليمنى . (اي اليد النجسنة بالنسبة لكل جنس) اما الدفعة الاولى من المال « للطبيب » قبل ان يبدأ العلاج فتكون باليمنى والاخيرة باليسرى ويصيف « البورور » «Bororo» في افريقيا وهم من بدو ساحل نيجيريا ميمنة الرجل الى القبل في الزمان وميسرة المرأة الى البعد*) .

وبشكل موازٍ يبدأ التراتب الذكوري من الجنوب الى الشمال والتراتب الانثوي من الشمال الى الجنوب .

فترتب المرأة كرنبياتها بدءاً من الصغرى واضعةً الكبرى في اقصى الجنوب ، اما الرجل فيربط عجوله بالترتيب المعاكس (Dupire) ، واطارة اخرى الى قبيلة الاوساج نقول ، ان العدد 13 يجمل الميمنة والميسرة ، الجنوب والشمال الصيف والشتاء ، ثم انه يتخصص باللموس ويتكثّر منطقياً . يعني صورة الشمس عند الشروق حيث يعبد الانسان الذي يتأملها ينبوع الحياة (وهو ينظر الى الشرق فيصبح الجنوب على ميمنته والشمال على ميسرته**) ربما الى العدد 13 على اتحاد عددين 7,6 : السماء والارض . . . الا انه بوضعه متعلقاً بكوكب (الشمس) فالرمز الشمسي يلتحق تخصيصاً بنصف السماء . ومن هنا تتولد خصائص ملموسة أخرى للعدد 13 خصائص تميز جماعات النصف القبلي الآخر :

13 بصمة دب عبارة عن مآثر وايام « عشائر » اليابسة 13 صفصافه لأيام عشائر الماء . (La Tlesche 3, P. 147) .

ثلاثة عشرة هي اذن التعبير عن تضاعف الكلية الانسانية : وهي اتحادية جماعية لان القبيلة مؤلفة من نصفين غير متوازيين :

(*) راجع بصدد نظام زمني - مكاني مماثل في هذه المنطقة نفسها : Diamond .

(**) يطلي العراف نفسه باللون الأحمر معبراً عن عمق رغبته في أن تبارك الشمس حياته وتخصبها وتبارك نسله . وعندما يطلي جسمه كله بالأحمر يرسم خطأً اسوداً على وجهه صعوداً من وجنته الى منتصف جبهته ثم هبوطاً الى وجنته الأخرى . ويمثل هذا الخط افق الارض المظلم ويسمى « فحاً » او « سياجاً » تحتبس فيه الحياة وتبقى محتبسة . (La Flescha 3, P. 73) .

(كما : الاول بسيط والآخر منشعب وكيفاً : الاول مفطور على السلم والآخر على الحرب) ولكن غير متوازية ايضاً (اليمين واليسار) ويتضاعف هذا الاتحاد بين المزدوج والمفرد بين الجماعي والفردى بين الاجتماعي والعنصري بفعل الرمز الكوني المثلثين : فيها هنا « ثلاثة عشرة » سماوية و « ثلاثة عشرة » ارضية و « ثلاثة عشرة » مائية . ويضاف الى هذا الترميز بحسب العناصر ترميز بحسب النوع حيث مجموعتان مؤلفتان الواحدة من 7 والاخرى من 6 « حيوانات تتضاعف بظهور مجموعتين مقابلتين فيصبح لدينا 26 وحدة تؤلف النسق الذي نتناوله هنا انطلاقاً من اقرب مراتبه الى الملموس .

والحيوانات السبع ومضاداتها تؤلف اللوحة الآتية :

<u>مضاداتها</u>	<u>الحيوانات</u>
ايل الخشب المقوس ، الذكر الشاب .	الايوس
ايل الخشب الرمادي ، الذكر الشاب	الذئب الرمادي
ايل الخشب الاسود ، الذكر الكهل .	الكوجر
تل مليء باليرقانات (حشرات ؟)	الدب (الذكر) الاسود
شاطيء صخري ، حاجز .	البيسون (الذكر)
نبته تتجه زهراتها نحو الشمس	العلند
(<i>Silphium laciniatum</i>)	
لاضد له : قوته بقدرته على الهرب .	الأييل (*)

اما نظام الحيوانات الستة فهو اقل وضوحاً . وهو يضم نوعين من البوم يقابلهما الفأر (راتون الغاسل) الذكر (الشاب مقابل النوع الاول والكهل النوع الآخر) ، النسر الملكي مقابل الاوز واخيره على ما يبدو الصدف النهري (التي تضع منها اصداق مغرقة باللؤلؤ وهي ترمز الى الشمس) ، شعر البيسون (الثور

(*) يعود خوف الأيل الى انه يفتقد الى حرارة ، ودوره مزدوج غذائي اذ يعتبر لحمه مصدراً دائماً للغذاء الحيوان ، وهو يشبه من هذه الناحية الغذاء النباتي الآتي من اربع نباتات اساسية : *Falcata comosa* ، *Nelumbolutea* ، *Sagittoria latifolia* ، *Apios apios* ويعتبر الأيل مع هذه النباتات الاربعة مصدر حياة القبيل وقاعدتها . ودور المحاربين الاول هو الدفاع عن الخراج حيث تتواجد (L. C PP. 129-130) وللأيل من ناحية أخرى دور ثقافي اذ تستخرج من جسمه الاوتار التي تستخدمها النساء في الخياطة والرجال لربط ريشة السهم . (L. C, P. 322) .

الاميركي) ؟ والغليون الصغير (؟) .

وهكذا تنمو هذه البنية المنطقية والتي تبدأ بتقابل بسيط ثم تنشعب في اتجاهين : الاول مجرد وبمثابة تعداد والآخر ملموس بسيط في البداية ثم متخصص . وتسمح معابر دلالية مختصرة بالوصول مباشرة الى المراتب الاكثر بعداً .

الا ان مرتبة الانواع الاكثر تخصيصاً بين المراتب التي رأيناها حتى الآن ، لا تشكل حداً او نقطة يتوقف النسق عندها : فهذا الاخير دون ان يصبح قاراً او ان تتلاشى حركته يواصل تطوره بواسطة علميات جديدة من التجزيء واعادة التركيب وهي قد حصلت على مستويات متعددة .

فلكل عشير « رمز حياة » طوطم او إله - يتخذ اسمه : دب اسود ، كوجر (اسد اميركي) . نسر ملكي ، وعل صغير . . . فالعشائر تحدد اذن الواحد منها نسبة الى الآخر بواسطة التغاير الفارقي (او الاختلاف . . . écart-Différentiel) .

الا ان النصوص الطقوسية تقيس اي اختيار مميز على اساس نظام من الميزات الثابتة التي يفترض ان تكون مشتركة بين جميع الانواع : فكل يعيد لنفسه ما يعتبره من مميزاته فالكوجر مثلاً « يقول » : تأمل اسفل اقدامي فانه اسود لقد صنعت فحم اسفل اقدامي عندما يصنع الصغار (الناس) هم ايضاً فحمهم من جلد اقدامي سيكون لديهم دائماً فحم يخرق جلودهم بسهولة وهم يتابعون مسيرة الحياة .

تأمل رأس انفي وهو ذلون اسود . . .

تأمل اطراف اذني وهي ذات لون اسود . . .

تأمل طرف ذنبي وهو دون لون اسود La Flesche 2 J PP. 106- 107 فكل حيوان يقسم الى اجزائه على قاعدة مبدأ من التماثلات (التشابهات) (الخطم = المنقاد . . .) وبعاد تجميع الاجزاء المتشابهة فيما بينها ، ثم جميع الاجزاء وفقاً لمميز موحد مناسب : بروز الاجزاء « الفحمية » وذلك بفضل الدور المقدس الذي يراه الاوساج في النار وما يشق عنها من الفحم ثم اللون الاسود عامة : « فالشيء الاسود » ، الفحم هو موضوع لطقس خاص ، يخضع المحاربون له قبل ذهابهم الى ساحة المعركة . واذا اهملوا تسويد وجوههم خسروا حق الاستفادة من الايام التي خاضوها والتغني بمآثرهم العسكرية (La Flesche 3, P. 327 S 9) .

لدينا اذن نسق يتألف من محورين ، الاول مخصص للمتغايرات والآخر للمتاثلات :

حيوان « فحمي »

اذن	اقدام	سوداء	خطم	اسود	ذيل اسود الخ .
كوجر . . .					
دب					
نسر					
أيل .					
إوز .					
الخ .					

الانواع الطبيعية

وتستمر العملية التحليلية التي تسمح بالانتقال من المقولات الى العناصر ومن العناصر الى الانواع من خلال قسمة تجريدية تصيب كل نوع من الانواع فتعيد تشكيل الكل على مستوى آخر .

وتجري هذه الحركة المزدوجة من التقسيم والتصنيف (*) في الزمان المتقضي . كما يتبين من اناشيد الدب والقندس الرائعة (يمثل الاول الارض والآخر الماء ، التي تتلى في الاحتفال بطقس « فيجيل » «Vigile» . وهي تأملات في حلول فصل الشتاء ، تدعو الى تهيئة الذات تمشياً مع العادات الخاصة (التي تأخذ هنا دلالة رمزية) حتى اذا جاء الربيع واستعاد الدب والقندس قواهما بدت هذه القوى امانة بيد البشر تضمن لهم حياة « طويلة : « وبعد انقضاء ستة اشهر قمرية اخذ الدب يتفحص تفاصيل جسده « فهو يعدد علاقات ضعفه وضموره (اي علائم جسده الذي ضعف ولكنه عندما بقي حياً تحول ضعفه الى شاهد على قوة الحياة : ضمور الجسد ، اصابع ملتوية ضلوع نافرة ، عضلات مترهلة بطن رخوة ، جبهة صلعاء شعر خفيف على البدن . . .) ثم ان الدب يضع بصماته وهي ترمز الى الغزوات 6 من جانب و7 من جانب آخر ، ثم انه يخرج مسرعاً « ليستولي على صقع جعل القيط

(*) التقسيم يتجه في الكل الى الجزء فيما يتجه التصنيف في الاتجاه العاكس - المترجم .

هواء متواجداً . (La Flesche 3, PP. 148- 164) .

اما تكوين القبيل او بنيته الآنية (المتزامنة او الواقعة في الآن) - Synchronique ليس (*) ، كما يتبدى من خلال القسمة الى ثلاث جماعات نواتية تنقسم بدورها الى « عشائر » تحمل الاسماء الطوطمية ، الا انعكاساً في مرتبة « الآن » لسيرورة زمنية تحكي الاساطير عنها مستعيرة تعابير التعاقب :

عندما ظهر البشر الاولون على هذه البسيطة (وتروي الرواية انهم اتوا من السماء ، ورواية أخرى انهم جاؤوا من باطن الارض) بدأوا مسيرتهم كل بحسب وصوله : اهل الماء ، ثم اهل الارض ، ثم اهل السماء (La Flesche 3PP. 59-60) ولكنهم عندما وجدوا الارض تغمرها المياه استعانوا اولاً بعنكبوت الماء ثم العومة ثم العلقة البيضاء ثم العلقة السوداء . (Id, PP 162- 165) .

نرى انه يستحيل اذن في اية حال ان يدرك الحيوان ، الطوطم ، او نوعه ، ككينونه بيولوجية : فمن حيث طابعه المزدوج كمتكوّن - اي كنظام - وكانبناق نوع - وهذا النوع هو عنصر من نظام معين - بيدو الحيوان كأداة مفهومية متعددة الامكانيات لتقسيم او تصنيف اي مجال يقع في « الآن » او تقضي الزمان في الملموس او المجرد في الطبيعة او الثقافة .

وللدقة في العبارة لا يمكننا القول ان الاوساج يبتهلون للنسر . اذ تختلف انواع النسور التي يدعون لها باختلاف المناسبات : النسر الملوكي (Aquila ، Chrysaëtos L) النسر المرقط (Aquila Clanga, L) النسر الاصلع (Heliacetus leucocephalus.) . .

وكذلك تختلف الوانها : احمر ، ابيض ، مرقط . . . واحوالها شاب ، كهل ، هرم . . . ويشكل هذا القالب المثلث الابعاد وهو نظام يقوم حقيقة بالحيوان او بواسطته ، وليس هو الحيوان نفسه ، موضوعاً للفكر وأداة مفهومية . ولو لم تكن هذه الصورة مثلثة لمائلنا هذه الاداة بتلك المصنوعة من شفرات معدنية مصلبة تستخدم في قص البطاطا قطعاً مستطيلة او مدورة (. . .) فاماننا شبكة معطاة سلفاً تطبق على جميع الوضعيات العينية وتحافظ على تلاؤم معها ، يحفظ للعناصر الناتجة في

(*) وقد سبق ورأينا ذلك ، انظر (107- 111)

ظروف مختلفة ، بعض الخصائص العامة المشتركة . اما القطع فلا تتساوى دائماً في العدد او تشابه في الشكل ولكن التي تأتي من المركز تبقى في المركز والتي تأتي من المحور في المحور .

تستطيع مرتبة الانواع بوصفها مصنفاً وسطاً (وهي بذلك الاكثر مردودية واستخداماً) ان تمدّ شبكتها نحو الاعلى اي باتجاه العناصر والمقولات والاعداد او ان تقلصها باتجاه الاسفل اي نحو اسماء العلم . - ولنا عود تفصيلي الى هذه الحركة الأخيرة في الفصل القادم - اما الشبكة المتولدة من هذه الحركة فتتقاطع من جديد في كل مستوياتها وانشعاباتها ؛ تسميات ، اختلافات غذائية ، رسوم ووشم على الجسد ، عادات ، امتيازات ، ومحرمات .

يتحدد كل نسق أذن قياساً الى محورين محور افقي ومحور عامودي يتناسبان الى حد ما مع التمييز السوسوري (نسبةً الى عالم اللغة سوسور (Saussure) بين العلاقات التركيبية التعبيرية Syntagmatique والعلاقات بين التدايعات .

إلا أن « الفكر الطوطمي » يشترك خلافاً للمقالة مع « الفكر الاسطوري » و« الفكر الشعري » بوجود مبدأ التناسب الذي اكتشفه جاكوبسون في المستويين من العلاقات . (عبر تحليله الفكر الشعري) . أي أن الجماعة تستطيع دونما تعديل مضمون الرسالة تستطيع ان ترمز هذا المضمون انطلاقاً من مقولات متقابلة : مرتفع / منخفض ، أو عنصرية سماء / أرض ، أو ربما خصوصية : نسر / -ب ، أي بواسطة مفردات مختلفة . وللجماعة أن تختار لتنقل الرسالة بين طرق تركيبية مختلفة : تسميات ، شعائر ، تصرفات ، تحريمات . . . تستخدمها متفرقة أو مجملة .

ولو لم تكن المهمة ضخمة وشاقة لأقمنا تصنيفاً لهذه التصنيفات . فنميز إذًا بين الأنظمة بحسب عدد المقولات التي تستخدمها - من اثنين ولغاية عدد يبلغ العشرات ، وبحسب عدد العناصر والأبعاد وما يختار منها . ثم اننا نتميز بين التصنيفات المجملة والتصنيفات المفردة ، أي بين التي تستقبل في مرتبة الطوطمات عدداً كبيراً من الأنواع الحيوانية والنباتية (يتعرف « الأراندا » على أكثر من 400) والتي تحتوي على طوطمات يحمل عليها إن صح القول نوع واحد ، كما يفعل في افريقيا « البانيورو » « Banyoro » و « باهما » و « Bahima » حيث تتناسب أسماؤها

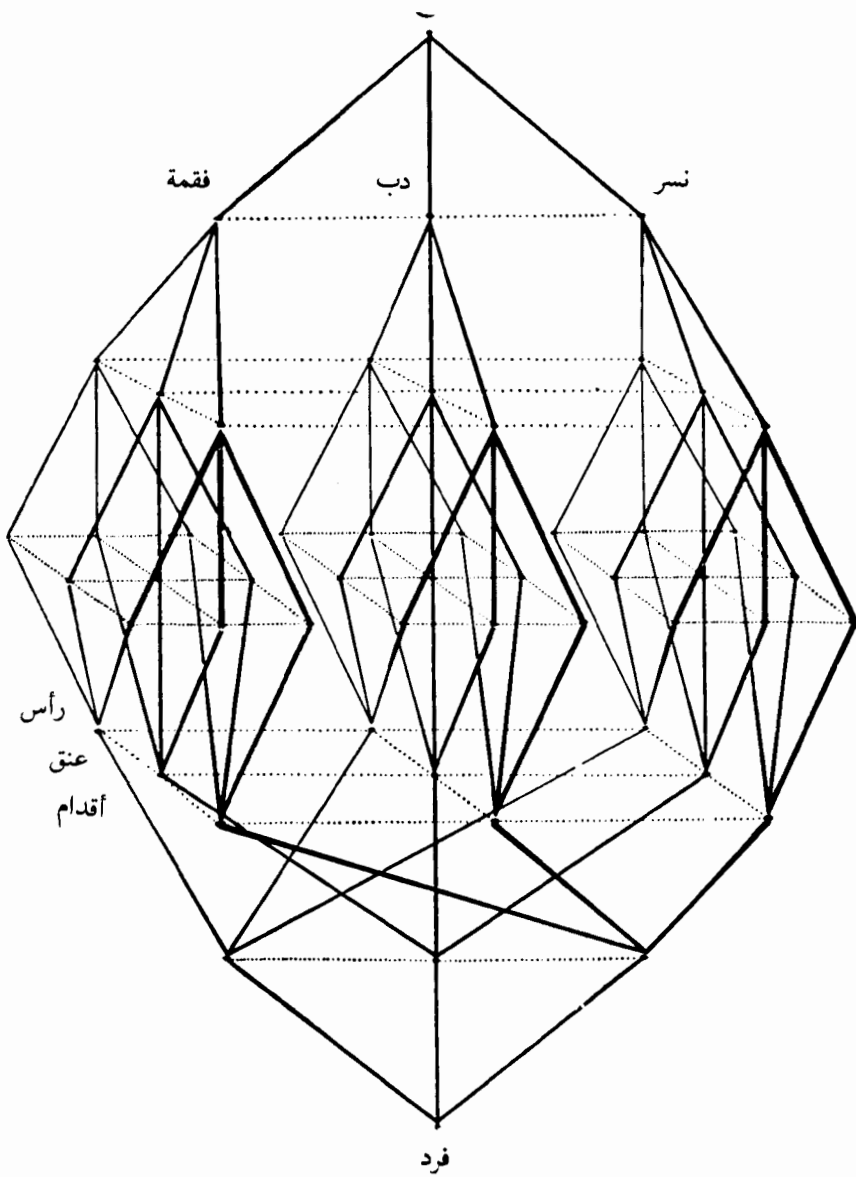
مع أصناف البقر أو أعضاء البقرة : بقرة سمراء ، بقرة ثمينة ، بقرة مضلعة أو لسان ، قلب ، كلية ، كرش بقرة .

ويمكننا أيضاً أن نأخذ الأنساق بلحاظ عددها وأبعادها : فمنها ما هو حيواني محض ومنها ما هو نباتي خالص وأخرى من المصنوعات ، أو تجمع أبعاداً متفاوتة العدد .

وقد تكون بسيطة (اسم أو طمطم واحد لكل عشير) أو مضاعفة كما هي الحال في القبائل الماليزية التي تستخدم طواطم متعددة لتحديد « عشير » واحد : عصفور ، شجرة ، حيوان لبون ، سمكة ، وأخيراً قد تكون الأنظمة كاملة التناسق كما في « كافيروندو » « Kavirondo » حيث تضم اللوائح الطوطمية عناصر من صنف واحد : تمساح ، ضبع ، فهد ، نسر ، غراب ، سعدان القردح ، ثعبان أصلية ، ضفدعة . . . وقد تكون متنافرة كما يبدو من اللوائح الطوطمية عند « الباتيسو » « Bateso » : خروف ، قصب سكر ، عظمة لحمية مغلية ، فطر ، ظبي (مشترك بين العديد من « العشائر ») رأس مخلوق . . . أو عند بعض قبائل في شمال شرق استراليا : شبق جنسي ، مراهقة ، أمراض مختلفة ، . . . سباحة ، اعداد حرية ، تقيؤ ، ألوان مختلفة ، حالات نفسية مختلفة ، حر ، برد ، جثة ، شبح ، معدات ولوازم الطقس (*) .

نلاحظ أن النوع يستقبل بداية أموراً وضعية (من الخارج) نوع الفقمة ، نوع الدب ، نوع النسر ، ثم إن كل نوع يحتوي سلسلة من الأفراد (اختصر الى 3 في الرسم البياني ، فقمت ، دبية ، نسور . وكل حيوان يحلل الى أجزاء : رأس ، عنق ، أقدام . . . تجمع بداية داخل كل صنف (رؤوس الفقمت ، أعناق الفقمت ، أقدام الفقمت . . .) ثم معاً بحسب أصناف الأجزاء : كل الرؤوس ، كل الأعناق . . . ثم إن جميعاً آخراً يعيد تكوين نموذج الفرد ويستعيد كماله .

(*) « يبدو أن أي عنصر دائم من العناصر الفيزيائية أو الأخلاقية الاجتماعية قابل لأن يأخذ دور الطوطم وقد يكون هذا العنصر مثلاً : كياناً أو وحدة تصورية أو غالباً مرتبة أو نوعاً من الأشياء أو النشاطات أو الأحوال والصفات المتواترة والمعتبرة من حيث تواترها ثابتة الوجود » (Sharp, p. 69) .



« المعامل الطوطني »

يُشكّل « الكُلِّيّ » إذن نوعاً من الآلية المفهومية التي « تصفّي » الوحدة عبر الكثرة والكثرة عبر الوحدة والمغايرة عبر الاتحاد والاتحاد عبر المغايرة . وهو من حيث اتساعه غير المحدود نظرياً في المرتبة الوسيطة ، يضغط (أو يتفرع) في طرفيه الى مقولات مفهومية محضة فيبدو طرفاه متعاكسين أو كأنهما ملتويان .

أما الأنموذج الذي نقدمه ، هنا فلا يمثل بالطبع إلا جزءاً يسيراً من الأنموذج ذلك أن عدد الأنواع الطبيعية يناهز المليونين ، أما عدد الأفراد الممكن تصورهم فلا حدود له . ذلك أن أجزاء الجسم أو الأعضاء المميزة والمسماة تبلغ في بعض اللوائح ما يقارب (Marsco et. 400 Longhlin) .

وأخيراً لا توجد على الأرجح مجتمعات انسانية لا تقوم بجرده بالغة التفصيل لبيئتها الحيوانية والنباتية ، دوغما تحددها بمصطلحات مخصوصة . هل يمكننا تقدير سلم المعايير والحدود ؟ .

فعندما تجرد المؤلفات حول « الاتنيات الحيوانية » « اتنو- حيوانية » و« الاتنيات النباتية » « اتنوباتية » نلاحظ أن الأنواع والأصناف المحصية تتراوح عدا بعض الحالات الشاذة بين 300 و600 تقريباً . إلا أننا لا نجد بين هذه المؤلفات مؤلفاً تاماً شاملاً ، ذلك أنها محكومة بزمن جمع موادها وعدد العاملين بها من المخبرين وتفاوت مؤهلاتهم وأخيراً قدرة الباحث الرحالة نفسه وطول باعه من حيث معلوماته وتنوع اهتماماته . لا نبالغ إذاً أو نقع في الخطأ إذا ما افترضنا أن العدد الحقيقي أكبر بشكل واضح وهذا ما تثبته أبحاث ذات قيمة أكيدة .

« يصنف » الهانونو « Les Hanunoo » عالم نباتاتهم في المرتبة النهائية حيث التقابل في أخف درجاته الى 1800 « Taxq » صنفاً . تراها « الحكمة الشعبية » متابذة ، في حين يقسم علماء الأحياء نفس النباتات الى أنواع تبلغ 1300 صنفاً محددة بصورة علمية « (Conklin 4) .

ومن الطريف أن نص هذا العالم الاتنوغرافي الاختصاصي في التصنيف الى الأذهان ملاحظة أبدأها تايلور حول الفلسفة الحاخامية « . . . وهي تخص كل نوع من النباتات - وهي 2100 نوعاً - بملاك في السماء يحفظه وترى في ذلك أساس التحريم الوارد في « سفر اللاويين » بين الحيوانات والنباتات .

ويظهر في حدود معارفنا الحالية أن العدد 2000 هو الحد الذي تقف عنده الذاكرة وطاقة التحديد في إطار المعارف التقليدية القائمة على الحديث والمأثور في

ميادين الاتنية النباتية والحيوانية . وقد يكون مفيداً أن نعلم ما إذا كان لهذا الحد خصائص ذات دلالة في إطار نظرية المعلوماتية .

لقد أثبت باحث درس مؤخراً « طقوس التلقين » عند « السينوفو » Senoufo ما لـ 58 رسمة تعرض على « السالكين » الأغرار ، وفقاً لترتيب معين من أهمية كونها تشكل أرضية Canevas ، الدروس التي تعطى لهم . وتصور هذه الرسوم ، أي أن كل واحد منها يتناسب مع نوع أو مرتبة : « يضع الأولون أمام الأغرار عدداً من الأشياء وتشكل هذه الجردة التي تطول أحياناً تشكل نوعاً من قائمة تحوي الرموز وتحدد طرق ترتيبها المختلفة . وعند البورو Poro وهم الأكثر تطوراً يتعلم الرجال كيف يستعملون الرسوم الرمزية التي يركز إليها فكر ، يكاد يأخذ أحياناً منحىً فلسفياً بكل معنى الكلمة .

وأوضح ما يقال في هذه الأنساق هو انها تقوم على انتقال دائم يجري في الاتجاهين من الأفكار الى الصور ومن القواعد (اللغوية) الى المفردات ، ولا يخلو من أن تثير هذه الظاهرة التي أبرزناها مراراً بعض المصاعب . وهل من المشروع أن نسلم بأن هذه الأنظمة مشدودة الى أهدافها في كل مستوياتها ، كما قد يفهم البعض من كلامنا ضمناً فيأخذه علينا ؟ هل اننا أمام أنساق حقيقية حيث تتحد الصور بالأفكار والمفردات بالقواعد فترتبط بعلاقات لا تخلو أبداً من الدقة ، أو انه لا بد من القبول بالصدفة والاعتباط في بعض المراتب أو المستويات القريبة الملموس - مستوى الصور والمفردات - فنضع على بساط البحث انتظام الكل ونثير الشكوك حول تلاؤم عناصره ؟ إن هذه المشكلة تثار عادة بوجه من يدعي اكتشاف منطق التسميات « العشائرية » .

إلا أننا بينا في فصل سابق أن الصعوبة التي تواجهنا هنا قد تبدو مستعصية ، وهي أن المجتمعات التي تدعي إقامة نسق متكامل مترابط (سواء اتخذ علاقته أو « شعاره » من الأسماء أو السلوك أو التحريمات) هي أيضاً جماعات من الكائنات الحية . فحتى وان طبقت بصورة واعية أو لاواعية قواعد زواج يكون من مفاعيلها جعل معدلات نمو السكان والبنى الاجتماعية ثابتة تارة فلن يصل اشتغال هذه الأواليات وتوظيفها مرحلة الكمال ، وهذه الجماعات مهددة إضافة الى ذلك بالحروب

والمجاعات والأوبئة . واضح إذن أن التاريخ والتطور الديموغرافي يطيحان دائماً بخطط الحكماء « البدائيين » . . . ففي هذه المجتمعات يدخل الآن وتقضى الزمان في تقابل وصراع يتجدد باستمرار ، ويبدو فيه الزمان صاحب الغلبة دوماً .

وهذه الاعتبارات تعني إذا ما حملت على المسألة التي أشرنا إليها ، اننا كلما انحدرنا في قوس النزول نحو الجماعات الملموسة ، كلما كان علينا أن نتوقع تمايزات وتسميات اعتباطية ، لا تفسر إلا بردها إلى أحداث تأبى أي تصنيف منطقي . « كل شيء هو طوطم بالقوة » هذا ما ينطبق على قبائل شمال - غرب استراليا التي لم تتردد أن تضم الى مجموعتها الطوطمية كائنات مثل « الرجل الأبيض » و « البحار » على الرغم من حداثة احتكاكها بالحضارة . (Hernandez) .

تتوزع بعض قبائل غروت ايلاندت Groote Eylandt ، شرقي « أرض ارنهام » الى قسمين يضم كل منهما 6 « عشائر » ولكل عشير طوطم أو عدة طواطم ملفقة : رياح ، سفينة ، مياه ، أنواع حيوانية ونباتية ، أحجار .

أما الطوطمات « رياح » فتتعلق على الأرجح بالزيارة السنوية الخاصة بأهل جزر « مداغشقر » وكذلك الحال بالنسبة لطوطم « سفينة » كما يتبين من أسطورة عائدة لصناعة السفن التي يزاولها أهل « مداغشقر » أنفسهم في جزيرة « بيكرتون » . وهناك طوطمات أخذت عن سكان الداخل وطوطمات أخرى تحل القوم عنها في حين أدخلت وأدرجت حديثاً .

ويستنتج الكاتب ، انطلاقاً من هذه المعينات ، انه ليس من الحكمة أن نرى في اختيار « الطواطم » وتوزيعها جهداً لتنظيم البيئة الطبيعية مفهوماً ، بواسطة رموز مزدوجة : « فلائحة » الطواطم » انما نتاج أولية انجذاب وتضخم أكثر مما هي عملية منظمة . فهناك أناشيد طوطمية تستوحى من سفن معروفة : « الكورا » ، « الوتدريير » أو من طائرات النقل الضخمة من نموذج كاتالينا Catalina بعد أن أقيمت قاعدة جوية في المنطقة أثناء الحرب .

وترجح هذه الوقائع القول بأن الاحداث التاريخية قد تكون في أصل نشوء بعض الطوطمات ، خصوصاً وان اللفظ نفسه الذي يدل على الطوطم يدل أيضاً على الاساطير وعلى أنواع التحف الجميلة النادرة : مثل الشامات الساحرة ، أو القارورات الصغيرة الجميلة التي تستخدم في العطارة . فإضافة الى الحدسي فإن

الجمالي والابداع الفردي يميلان الكفة هنا نحو العرضي والمحتمل . (Worsley) .

لقد نوهنا في الفصل الأول من هذا الكتاب تكراراً الى دور الابداع الجمالي في صياغة الأنظمة التصنيفية ، وهذا ما لحظه علماء التصنيف وهو كما يقول سامبسون « فن قائم بذاته » (ص 227) فهذا الجانب من المشكلة لا يؤرقنا أبداً بل على العكس تماماً . ولكن ما هو بالضبط دور العوامل التاريخية ؟

لقد عرف علماء اللغة هذه المشكلة منذ أمد بعيد وقد وجد سوسور حلاً واضحاً جلياً لها . وبالفعل فإن سوسور الذي انطلق من مبدأ اعتبارية الاشارات اللغوية (وهو ما لم يعد أكيداً اليوم) يقر بأن هذا الطابع الاعباطي طابع مشكك^(*) وإن الإشارة حمالة نسبياً للدوافع . وهذا أكيد لدرجة أنه يمكننا تصنيف اللغات بحسب الحوافز (الشحنة الدفعية) التي تحملها إشاراتهما : فالكلمة اللاتينية «Inimicus» أكثر وقعاً من الفرنسية «ennemi» « عدو » (حيث لا يلحظ الضد : « الصديق » بسهولة) و dix-neuf « تسعة - عشر » أكثر وقعاً (بالفرنسية) من vingt عشرين لكونها توحي بعناصرها وبعناصر أخرى مشاركة لها^(**) .

إلا أنه لو طبق هذا المبدأ اللا عقلاني القائم على اعتبارية الاشارة دون قيود « لواجهنا التعقيد المطلق ؛ ولكن العقل ينجح دائماً بإدخال مبدأ منظم وضابط وإن في جزء من كتلة الاشارات وهذا هو دور الدفع أو الخفر النسبي » . فيمكننا القول إذن ، أن بعض اللغات تنحو الى المفردات فيما تنحو الأخرى الى القواعد .

وهذا لا يعني أن المفردات و« الاعباطي » من جهة و« القواعد » و« الدوافع » من جهة أخرى تشكل زوجين من المترادفات ، على الرغم من وجود عنصر مشترك من حيث المبدأ . فها هنا قطبان يتحرك بينهما النسق برمته ، تياران متقابلان يقتسمان حركة اللغة : الميل الى استخدام الاداة « المفرداتية » والاشارة الساكنة (غير المتحركة أو المدفوعة الى هدف) والأفضلية المعطاة للقواعد أي الى قاعدة البناء أو التكوين « (Saussure, p. 183) .

(*) أي أنه متفاوت . - المترجم . -

(**) فيما لو صحت هذه المعادلة ان اللفظ عشرين وقع أكبر لكونها تضاعف العشرة أكثر من ثلاثين التي يبدو وكأنها مرتبطة بالثلاثة . . . او الاربعين . . . (المترجم) .

تتجه اللغة إذن بنظر « سوسور » من الاعتباري الى المعلل . أما الأنساق التي استعرضنا دقائقها حتى الآن فهي تتجه بالمقابل من المعلل نحو الاعتباري : فالتصورات المفهومية (وهي في النهاية كناية عن متضادات ثنائية الأطراف) تحشر في هذه الأنظمة لتُظرف فيها عناصر تؤخذ من مكان آخر ، ولا ترتاب في هذه المسألة إذ مثل هذه الاضافات غالباً ما تُحدث تعديلات في النسق وربما لم تستطع أحياناً أن تنخرط في متن التصور فتحدث اختلالاً في « منتظمة » النظام ومتحركيته أو انقطاعاً مؤقتاً في هذه الحركة .

وربما كان مثال الناجين من الموت من 30 قبيلة استرالية ذا مغاز مأساوية ، تعبر عن صراع لا هوادة فيه يقوم باستمرار بين النسق والتاريخ ، فهو لاء قد جُمعوا كيفما اتفق في مخيم حكومي كان (عام 1934) يضم أربعين مسكناً ، ومنامات مراقبة ومنفصلة للرجال والأناث ومدرسة ، ومستشفى ، وسجن ، وحوانيت ، حيث كان للمبشرين أن ينتقلوا ويعيشوا حسب مزاجهم بعكس السكان المحليين : وقد تدفق الى المكان في أقل من أربعة أشهر هيئات عدة من « جيش النجاة » ، و« الانغليكان » و« الروم الكاثوليك » . . . ولا نسرده الأحداث هنا للاثارة والجدل ، بل لأنها توحى بأن صمود المعتقدات التقليدية إنما ظاهرياً أمر شبه مستحيل .

إلا أن ردة فعل « المحليين » الأولى على هذا التجميع كانت في تبنيهم مصطلحات مشتركة وقواعد تجانسية (أو تطابقية) تماسك البنى القبلية وتؤمن اتزانها ، وهي بنى كانت قائمة في هذه المنطقة على قاعدة الانصاف والشعب (الفئات) وكان الفرد يقول حين يسأل عن شعبته « أنا هكذا قياساً للهجتي (اللغة المحكية) إذن أنا هنا من « الونغو » «Wungo» .

ولا يبدو توزيع الأنواع الطوطمية متسقاً بين الأصناف إلا أن هذا لا يفاجيء إذ ما يفاجيء حقاً إنما الانتظام الدوري والعقل المنظم الذي يجد الأولاد « المخبرون » على أساسه حلاً لكل الاشكالات التي تعترضهم . فحيوان الاوبوسوم « Opossum » ينتمي - إلا في منطقة واحدة - الى « النصف » « وتورو » « Wuturu » . والمياه الجلسوة تعود في منطقة الساحل للنصف « يانغورو » « Yangaru » ، إلا أنها في الداخل تعود للنصف « وتورو » ويقول السكان المحليون « إن الجلد البارد يتناسب على الأرجح مع « وتورو » والریش مع « يانغورو » . وهذا ما يستتبع أن يملك النصف « وتورو » : الماء ، السقاية ، والضفدعة . .

والنصف «يانغورو» : الباشق ، والبط ، وطيور أخرى .

ولكن حيث يوضع الضفدع في النصف المقابل لنصف الاوبوسوم يستعان بتقابل آخر : فالحيوانان ينتقلان قفزاً ومرد هذا الشبه ان الضفدع هو « اب » الاوبوسوم ؛ والواقع أن الأب والابن ينتميان في مجتمع أمومي الى نصفين متقابلين .

« عندما يقيّم المخبرون لائحة الطوطمات في كل نصف يفكرون دائماً كالآتي : الأشجار والطيور التي تعشش فيها تدخل في نصف واحد ، والأشجار التي تنبت على ضفاف الأنهر والبحيرات هي من النصف الذي يضم الماء والأسماك والطيور والنباتات المائية : « الأوز والصقر ، وكل ما يطير يعمل معاً . الأفعى [Python variegatus] («Carpet-smake») والسقاية « فاران » [Varanus Gould 2] («Ground goanna») تعملان معاً وكانتا تسافران معاً في الأيام الغابرة . . . » (Kelly, p. 465) .

ويحصل أحياناً أن يرد النوع نفسه في النصفين . مثل الـ Python «variegatus» . إلا أن السكان المحليين يميزون بين أربعة أنواع بحسب خطوط الصدف ورسومها ، ثم تنقسم هذه الأنواع أزواجاً تتوزع على الأنصاف . ويحصل الأمر نفسه في حال السلحفاة والقنفذ الرمادي من « الـ التورو » والأحمر من الـ يانغورو ، ولكنها لا يتواجهان - على الرغم من هذا التقابل - في المعارك . وتوزع جماعة محلية أخرى الماء والنار بين الأنواع الطبيعية الآتية : الاوبوسوم ، النحلة ، والسقاية « فاران » « تملك النار » . الـ Python والـ Leipoa أو سلاتا والسقاية ، والشيهم « تملك الماء » . ففي الزمن الغابر كان الآباء الأولون في الجماعة المذكورة يملكون النار فيما يملك أهل القفر الماء ، ثم ان الآباء التحقوا بهؤلاء وتقاسم الجميع الماء والنار .

وأخيراً فإن لكل طوطم انجذاب خاص نحو نوع من الأشجار التي يوضع من أوراقها ورقة في ضريح الميت تتناسب مع « عشيرته » وكانت الجماعات الغربية تدفن موتاهم فتجعلهم يستقبلون الشرق أو الغرب ، كلاً بحسب النصف الذي ينتمي اليه . واستنتاجاً نقول : انه وعلى الرغم من تبعثر أسس النسق الاجتماعي تحت وطأة الشروط المستجدة ، والمفروضة على السكان المحليين فإن الملكات الفكرية ما تزال قائمة . وعندما يستحيل التوقف عند التفسيرات التقليدية تصيغ

الجماعة بدائل تستوحىها ، مستفيدة من الحلول الأصلية ، مدفوعة بدوافعها Motivations (بالمعنى الذي يعطيه « سوسور » لهذا اللفظ) وتصوراتها . فالبنى الاجتماعية التي كانت مترافقة في المكان نُسبت الآن الى بعضها بعضاً كما نُسبت أيضاً وفي الوقت نفسه التصنيفات الحيوانية والنباتية الخاصة بكل قبيل فارتبطت ببعضها البعض .

أو يتصور المخبرون كل حسب أصوله « الزوج » وفقاً لأنموذج التقابل أو التشابه ، ويصيغونه بتعابير قرابية (أب وابن) أو اتجاهية (شرق وغرب) أو عنصرية (أرض وبحر ، ماء ونار ، هواء وأرض) أو أخيراً التغيرات أو التشابه بين الأنواع الطبيعية . وهم قد يعون أيضاً هذه الطرق المختلفة ويبحثون عن قواعد تماثل .

ومما لا شك فيه أن أولية الانحطاط هذه إذا ما حصل أن توقفت ، يصبح هذا التوليف منطلقاً لمجتمع جديد ولنسق كلي متناسق .

ونرى إنطلاقاً من هذا المثل كيف أن الدينامية المنطقية وهي من خصائص النسق قد تتوصل تضاداً ثنائياً لم يدركه سوسور نفسه .

وقد تقع نظمت التصنيف مثالها مثال اللغة بين الاعتباط والعلمية متفاوتة من حيث قربها منها وابتعادها عنها دونما تفقد هذه الأخيرة فعاليتها في كلتي الحالين ، فيما يفسر الطابع الثنائي الذي مضت معانيته في هذه المنظمات كيف أن الاعتباطي (أو ما يبدو لنا كذلك وهل لنا في مطلق الأحوال أن نجزم أن ما يبدو اعتباطياً من خارج للباحث أو المعين هو كذلك أيضاً من منظور الفكر المحلي) .

يأتي « ليغرز » في النواحي العقلانية أو « ليطعمها » دونما يُشوهها . وقد تمثلنا نظمت التصنيف وكأنها « أشجار » إذ يُعبر نمو الشجرة جيداً عن التحولات التي أشرنا إليها : فعند أجزاءها الدنيا تكون الشجرة مدفوعة وكأنما مسلكها معلول بعلة قريبة قوية : فلا بد أن يكون لها جذع وان يرتفع هذا الجذع عامودياً . أما الأغصان القاعدية فلا تخلو من اعتباطية في اتجاهاتها ، وفي عددها الذي لا بد أن يكون منخفضاً ولكن دونما يكون محدداً سلفاً ، وكذلك في زاوية انشعابها عن الجذع . . . إلا أن هذه المناحي تظل متعلقة بصورة متبادلة ، ذلك أنه لا بد للأغصان الضخمة نظراً لوزنها والأغصان المورقة التي تتفرع عنها من توزيع القوى التي تتركز في نقطة

ارتكاز واحدة .

إلا أننا كلما رفعنا نظرنا الى فوق كلما وجدنا أن الدوافع المعللة تنخفض وتضمحل ، تاركة المكان الاعتيادي والعشوائي : فليس بمقدرو الأغصان المرتفعة أن تهدد استقرار الشجرة أو أن تغير شكلها المميز . فإن تعددها وفقدانها لدلالاتها قد حرراها من الضوابط الأصلية . وقد يُفسر توزعها العام انطلاقاً من سلسلة تكرارية تتلاشى تدريجياً ، أو من مرتبة هي أيضاً منطبعة في عناصر الوراثة الكامنة في خلايا (الأغصان) ، أو أخيراً بوصفها ناتجة عن تقلبات احصائية . فالبنية التي تبدو معقولة في البداية تصبح كلما انشعبت « حاملة » « مصابة » بنوع من اللامبالاة المنطقية ، وهي تستطيع لذلك ودون أن تنقلب طبيعتها الأصلية أن تتأثر بأحداث عارضة متعددة ومختلفة تنطرا عليها متأخرة جداً . إلا أنها تظل محافظة على هويتها التي لا يمتنع على مراقب متنبه أن يكتشفها بدقة أو يحددها في نوع معين .

الفصل السادس

التعميم والتخصيص

لا يظهر التقابل الذي بدا للبعض بين التاريخ والنسق في النماذج التي عرضناها إلا إذا تجاهلنا العلاقات الدينامية التي تنعقد في منتهى هذين المنحنيين . وهما يبدوان كطرفين يتوسطهما تركيب انتقالي يقع في تقضي الزمان وهو تركيب غير اعتباطي يقوم على أرض التقابل الثنائي الذي يعتبر النموذج الأبسط لنسق معين . وتتجمع هنا العناصر الجديدة حول قطبي التقابل ، وهي ترتبط بهذا العنصر أو ذاك بالمغايرة (أي علاقات التضاد) أو الاتحاد (علاقات التماثل التجانس أو التناسب . . .) .

إلا أن هذا الأمر لا يستتبع أن تكون هذه العلاقات متجانسة حكماً : ذلك أن لكل منطق « محلي » وجود خاص ، أي انه يكمن في معقولية الرابط بين عنصرين متلازمين (تلازماً مباشراً) ، ولا تظل هذه المعقولية موضوعاً يحمل عليه نوع واحد بالضرورة في كل حلقة من السلسلة الدلالية .

وتشبه هذه الوضعية ، الى حد ما ، وضعية لاعبين غير مجربين يرتبان قطع « الدومينو » غير مباشرين الا بالعدد الذي تحمله انصاف القطع المتلاحقة المتلاصقة ويتوصلان على الرغم من كونها على غير علم مسبق بقواعد اللعبة الى اكمال الشوط .

فلا يتوجب إذن والحال هذه أن يتطابق منطق النسق تطابقاً شاملاً مع مجمل العقول (*) « المحلية » التي تدخل في منته . أي من الممكن أن يقع هذا المنطق الشامل في مرتبة أخرى . فيتحدد حينئذ ، بقواعد التحول التي تسمح بالعبور من عقل إلى آخر ، أو بطاقة النسق ، أي بدرجة قابليته لاستيعاب العوامل غير

(*) عربنا Logiques بعقول كونها تدل هنا على روابط معقلنة والعقل كما رأينا قد يدل على الربط أو نسق الروابط وهو من « عقل » الذي يدل في أصل اللفظ على الربط .

المعلولة . وليست التصنيفات التي تنعت بالطوطمية والمعتقدات والممارسات التي لا تفك عنها إلا غمطاً خاصاً من هذا النشاط المتكوّني العام .

والواقع اننا لم نقم حتى الآن إلا بالإطلاق من هذه الدقيقة لإغناء وتعميق بعض الملاحظات التي ندين بها لـ « فان جينب » « Van Genep » : ومن هذا المنظور فإننا لم نقم حتى الآن إلا بإغناء وتعميق بعض الملاحظات التي ندين بها لـ « فان جينب » Van Genep :

« لا بد لكل مجتمع منظم ان يصنف ليس فقط أفراده من البشر بل أيضاً الأشياء والكائنات الطبيعية ، وذلك وفقاً لأشكالها الخارجية أو وفقاً لجلبتها النفسية أو منفعتها الغذائية أو الزراعية أو الصناعية من ناحية الانتاج أو الاستهلاك . . . فلا شيء يسمح لنا بأن نحكم أن هذا النسق التصنيفي مثلاً النسق الحيواني الطوطمي أو الكوسموغرافي أو الحرفي ، هو أكثر أصالة من الأنظمة الأخرى) . Van Genep . p.p.345-346 .

والواقع ان كاتب هذه السطور كان يعي الى حد بعيد جرأة إبداعه وهذا ما يتضح من الاشارة التي يضيفها في الهامش :

« من الواضح أنني لا أقبل بوجهة نظر دوركايم Formes , p. 318 الذي يعتبر التصنيف الكوني للكائنات (البشر ضمناً) والأشياء نتيجة للطوطمية ، ذلك انني ادعي على العكس من ذلك أن الشكل الخاص الذي يميّز التصنيف الكوني والذي نلاحظه في الطوطمية هو أقل من أن يعتبر لونهاً من ألوانها ، فهو جزء من أجزاءها المكونة الأولية والجوهرية . ذلك أن الشعوب التي لا تعرف الطوطمية تمتلك هي أيضاً نسقاً تصنيفياً يشكل عنصراً من العناصر المكونة لنسقتها الاجتماعي العام ، وهو ينعكس على المؤسسات السحرية - الدينية ، والديوية كما نشهد في الأنظمة المشرقية والثنائية الصينية والفارسية ، والفلكيات الآشورية البابلية ونظام الحدس وقرأة الأفكار التي تعتبر عادة من النشاطات السحرية . . . » .

إلا أن « فان جينب » Van Genep على الرغم من هذه الرؤية الصائبة يقع على صعيد البرهان في الدور والفراغ ، ذلك أنه لا يتخلى عن اعتبار الطوطمية واقعاً مؤسسياً ، فهو يخص إذن النسق الطوطمي ، على الرغم من دحض أصالته ، أي كونه أصلاً تتفرع عنه مجمل انساق التصنيف ، بأصالة تشبه أصالة

النوع الذي يكون له مصداقاً داخل الجنس (*) .

« يتألف مفهوم القرابة الطوطمية من عناصر ثلاثة : القرابة الفيزيولوجية . . . القرابة الاجتماعية والقرابة الكونية المصنّفة التي تربط جميع الرجال في مجموعة معينة بجميع الكائنات أو الأشياء التي تدخل نظرياً في هذه المجموعة . وما يميّز الطوطمية . . . إنما . . . المزاج الخاص بين هذه العناصر الثلاثة ، كما أن مزيجاً معيناً من النحاس والكبريت والأوكسجين يشكل ملح النحاس الكبريتي » (P.C.) . فعلى الرغم من اقترابه من الهدف ظل « فان جينب » إذن أسير تقاسيم الفكر التقليدي حيث ارتضى أن يقيم برهانه داخل أطره » .

والواقع أن هذه المقارنة غير الموفقة التي يقيمها لتدعيم اطروحته تبدو بدعة لا أساس لها في سياق آرائه أو آراء من سبقه من الباحثين . فإن كان ملح النحاس الكبريتي جسماً كيمياوياً ، مع العلم أن أيّاً من عناصره المكونة لا ينحصر في تكوينه ، فهذا يعني أن مجموعة من الخصائص المميزة تنتج عن مزاج هذه العناصر : الشكل ، اللون ، الطعم ، الأثر على الأجسام الأخرى والكائنات البيولوجية ، أي مجموعة من الخصائص لا تجتمع إلا به . أما بالنسبة للطوطم فمسألة أخرى ، ذلك أنه لا يشكل وبغض النظر عن الصيغة التي نعتمدها لتجديده ، جسماً في « عالم » الانتولوجيا ، بل انه يعود الى نوع من المغايرة غير الدقيقة بين عناصر متغيرة ، يبقى لكل باحث أن يحدد معاييرها بصورة اعتباطية ، وحيث أن حضورها أو غيابها أو درجاتها لا تكون ذات آثار مخصوصة .

وربما لاحظنا في بعض النماذج المعتبرة تقليدياً طوطمية « تورماً » يصيب التصور « التصنيفي » على مستوى الأنواع إلا أنه لا يبدل فعلاً في طبيعة هذا التصور وبنيته . وإضافة الى ذلك فنحن نشك في أن يكون هذا « التورم » من الخصائص

(*) وبيلو من سياق الجدل بين المؤلف وجينب أن المؤلف يتجنب تفسير هذا التداخل بين الطبيعي والثقافي الذي يبدو وكأنه نتاج « ضغط » أو انهيار ما أصيبت به مراتب الواقع - وهو يعتبر في أصل السحر دونما يميزه الا شكلاً عن الديني وفي ذلك إشارات فيما بعد - أنظر أيضاً المقدمة .

- المترجم -

التي تعود (لمصداق) هذا التصور (في نفس الأمر) (*) ونرجح كونه نتاجاً للظروف التي شرّطت المعايينة . والواقع أن أعمال المرحوم مرسيل غريول أوج - ديتلين أو ج - غالام - غريول أود . زاهان حول الـ «دوغون» Dogon والبامبارا Bambara تظهر من خلال تطورها خلال عشرين عاماً كيف أن المقولات «الطوطمية» التي عزلت بدايةً لتناسب مع أحكام التكنولوجيا التقليدية ما لبثت أن تغيرت لتتأقلم مع ملاحظة المعايينين ، لظواهر من مراتب أخرى في الواقع ، ثم انها باتت لا تبدو الآن إلا كالحظات يدرك في كنفها نسقاً متعدد الأبعاد .

وكل ما يمكن التسليم به للقائلين بالطوطمية هو ذلك الدور المميز الأيل لمقولة النوع المعتبرة كعامل منطقي . إلا أن هذا الاكتشاف هو بالتأكيد سابق على ذلك أننا نجد التعبيرات الأولى عنه عند روسو (Lévi-strauss 6, p.p. 142-146) ثم عند «كونت» حول مسائل طرحت في مؤلفنا هذا .

وإذا كونت يستخدم أحياناً عبارة «تابو» فإن عبارة «طوطم» تبدو غائبة عن ذهنه على الرغم من معرفته المحتملة لكتابات «لونغ» «Long» . ومن الملفت حقاً أن يكون كونت قد فسر الانتقال من «الفيثيشية» : (الأنصاب) (***) الى «تعدد الآلهة» (وكان محتملاً لو عرف الطوطم أن يعينه في هذه المرحلة الانتقالية) بظهور مقولة النوع .

« فعندما قاد مثلاً التشابه «النباتي» بين مختلف أشجار السنديان في غابة ما الى تمثيلها انطلاقاً من الاعتبارات الالهية من حيث ظواهرها المشتركة لم يعد الكائن المجرد (الذي يتمثل به التشابه النباتي) ذلك النصب المخصوص لا بشجرة بل رب الغابة وها هنا انتقال ذهني من «الأنصاب» الى «الشرك» وهو يعود جوهرياً الى غلبة الخاص من الأفكار على العام منها ، غلبة لا مفر منها » (52° leçon , vol . V, p. 54) .

(*) في النص : [من خصائص هذا التصور الواقعية] وهذا ليس دقيقاً إذ التصور Schème في الذهن وليس في الخارج ولو قيل انه من الناحية البنيوية تتطابق البنى الذهنية والواقع قلنا حينها لا يعود لهذا التأكيد على واقعية التصور معنى !

(**) لا بد لي من أن أشير هنا الى هذه الفكرة التي شغلتنى كثيراً ، فالعبارة الأصلية التي يستخدمها ليفي - ستراوس بالفرنسية ، هي : « الأنواع المؤهبة » espèces divinisées وهو يرى فيها نوعاً معيناً من الآلهة . وهو يقبل هنا وإن «مرحلياً» بفكرة «كونت» التطورية حول تعاقب الأزلام ، الشرك ، التوحيد ، رابطاً الدين بالمنطق بعكس ما يفعل كونت وما هم فالعكس يفسر عكسه !

وقد عرف « تايلور » « Taylor » مؤسس التكنولوجيا الحديثة كيف يستفيد من فكرة كونت التي تنطبق على « أرباب الأنواع » وهم أفراد صنو خاص من أصناف الألهة*).

إن المماثلة* في النوع لا توحى فقط بالاشتراك في أصل واحد ، بل بأن الكائنات الضعيفة من حيث أصلاتها الفردية ، لا تكون على الرغم من خصائصها المتكتمة بدقة - بالمسطرة والبيكار !- ذاتاً مستقلة اعتبارية المسارات بل نسخاً عن النموذج مشترك أو أدوات تستخدمها الألهة للسيطرة (على هذه النسخ) (Tylor, . Vol II, p. 243) .

وقد تنجلي لنا القدرة المنطقية التي يحملها المعامل التخصيصي L'opérateur spécifique من زوايا أخرى ، فهي التي تسمح مثلاً بإدخال مجالات أو أطر شديدة الاختلاف في متن تصوّر تصنيفي واحد ، معطية بذلك للتصنيفات وسيلة تتخطى بها حدودها : أما بأن تمتد معتمدة التعميم الى أطر أخرى كانت خارج المجموعة الأصلية معتمدة ؛ وأما ان تعتمد التخصيص أي أن تدفع التصنيف ليصل أبعد من حدوده الطبيعية ، أي الى (مرتبة) التفرد (الشخص) .

● ونكتفي في إشارة سريعة الى النقطة الأولى بإيراد بعض الأمثلة . فشبكة « التخصيص » ضعيفة الارتباط بالمقولات الاجتماعية ، حتى انها تستخدم أحياناً وخاصة في أميركا لترتيب مجال يكون شديد الانحصار كما هي حال مجال الامراض والأدوية . فالهنود في جنوب شرقي الولايات المتحدة يعتبرون أن الظواهر المرضية ناتجة عن الصراع بين البشر والحيوانات والنباتات . فعندما استفز البشر الحيوانات قذفتهم بالأمراض . أما النباتات المتحالفة معهم فقدمت لهم الأدوية . والمهم أن هنا لكل نوع مرض أو علاج يطابقه : فأوجاع المعدة والساق تتطابق بنظر « الشيكاسو » « Chickasaw » مع الأفعى ، والاستفراغ مع الكلب ، وآلام الفك مع الوعل ، وورعاف الأنف مع السنجاب « (Swanton 2.) .

(*) المشاركة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع وفي الاضافة مناسبة .

(انظر الاسفار صدر الدين الشيرازي دار أحياء التراث العربي ج 7 ، ص 85) . وهذه العبارات مهمة لترتيب بعض الألفاظ التي لا تستخدم عادة بدقة بالفرنسية مثل Uniforme أو équivalent المترجم

ويعتق « البيا » «Pima» في الأريزونا هذه المعتقدات نفسها ، وهم ينسبون آلام الحنجرة للغرير ، والتورم وأوجاع الرأس والحرارة للدب وأمراض الحنجرة والرئة للوعل . . . والامسك للفأر . . . (Russell) ، أما « الهوبي » «Hopi» وهم على مسافة يوم واحد من الـ Pima ، فيعتمدون تصنيفاً مماثلاً يستند الى التنظيم بحسب « الأخويات الدينية » . ولكل منها أن يُنزل قصاصاً يكون بمثابة مرض محدد : تورم البطن ، أوجاع الأذن ، تورم قرص الرأس ، الطرش . . . التهاب الرئتين ، ألم الركبة . . . (Voth 2, p. 109 n) .

وقد نصل حين نتناول مسألة التصنيفات بهذه الطريقة الى اكتشاف بين المجموعات المتباعدة تشابهات طريفة (فالربط بين السنجاب والرعاف يدوم متواتراً في أميركا الشمالية) . تشير الى روابط منطقية قد تكون بالغة الأهمية . وتسمح المقولات الخصوصية والأساطير المتعلقة بها بتنظيم المكان فنشهد حينذاك توسع النسق التصنيفي ليشمل المجال الجغرافي . وعلى الرغم من أن « الأراندا » يقدمون في هذا المجال مثلاً كلاسيكياً فإننا نجد العديد من الشعوب الأخرى التي لا تتوانى عن بذل نشاط بالغ الدقة لتنظيم اطارها .

غير أن شعوباً أخرى لا تبدو في هذا المجال أقل دقة واهتماماً . وقد استطاع بعض الباحثين منذ زمن ليس ببعيد أن يعاين في « خراح » Territoire « الوريدجا » aluridja موقعاً صخرياً يساوي إطاره 8 كلم حيث يتناسب كل تضريس من تضاريسه مع مرحلة معينة من الطقس (الديني) فكأنما ترتسم أمام هذا الشعب وعلى هذه الكتلة الصخرية بنية أساطيره ، وبرنامج طقوسه ؛ فمنحناها الشمالي يطابق « نصف الشمس » (نصف القبيل المناسب للشمس) ودورة طقس كرونجيرا Krungera فيما يطابق المنحنى الجنوبي « نصف الظل » وطقس أراجولتا Arangulta وهناك على محيط هذه الصخور 38 نقطة تحمل أسماء وإشارات وملاحظات (Harney) .

وتقدم لنا أميركا الشمالية أيضاً أمثلة من الجغرافيا الاسطورية والطوبوغرافيا الطوطمية ، بدءاً من الألسكا وحتى كاليفورنيا ، وفي جنوب غرب القارة وشمال غربها . أما « البنوبسكوت دو مان » Les Penobscot du Maine فتبين بهذا الصدد ، ميلاً عاماً عند الألغونكين في الشمال لتأويل طبائع أرض القبيل وتضاريسها ، في ضوء رحلات البطل كلوسكاب «Gluskabe» ، (وهو أب

الحضارة) وبعض الأحداث أو الشخصيات الاسطورية الأخرى . فهذه الصخرة الممتدة طولاً هي زورق البطل وهذا الضلع الصخري الأبيض يمثل أحشاء الوحش «أورينيال» Original الذي قتله ، أما جبل «كينيو» «Kineo» فهو القدر المقلوب الذي استخدمه لطهي لحم طريده . . . (Speck 2, p. 7) .

وقد تثبت بعض المحققين في السودان أيضاً من وجود نسق اسطوري- جغرافي يشمل وادي النيجر Niger أي أنه أوسع من «خراج» قبيل واحد ، وهو يعبر من حيث مفاصلة الدقيقة عن إدراك في الآن وتقضي الزمان يشمل العلاقات بين الجماعات الثقافية واللغوية على اختلافها (Dicterlen 4, 5) .

ويبين هذا المثل الأخير أن النسق التصنيفي لا يسمح فقط «بتأنيث» ، إن جاز القول ، الزمن الاجتماعي بواسطة الاساطير- والمكان القبلي- باستخدام طوبوغرافيا مزودة بالمفاهيم ، ذلك أن تعبئة الإطار الجغرافي تترافق مع الاتساع . فكما أن المعامل المخصوص يقوم على الصعيد المنطقي بانجاز الانتقال نحو الملموس والمتفرد من ناحية ونحو المجرد وأنظمة المقولات من ناحية أخرى ، تسمح التصنيفات الطوطمية أيضاً على الصعيد الاجتماعي بتحديد مقام الأشخاص ومركزهم داخل الجماعة وتمدّها أبعد من إطارها التقليدي في آن معاً .

وقد قيل بحق أن المجتمعات البدائية تجعل حدود البشرية حدود القبيل ، حيث لا ترى في البشر خارجه إلا غرباء أي بشراً دون البشر مبتدلين وقدرين ، أو بشراً تنزع عنه صفة البشر : حيوانات خطيرة أو أشباحاً .

لا يخلو هذا القول من صدق ولكن فات من يقول به أن من وظائف التصنيفات الطوطمية الأساسية أن تفجّر هذا الانغلاق وان تشيع لدى الجماعات المغلقة فكرة تقول تتجه تدريجياً نحو القول بانسانية لا حدود لها . وانه لمن الممكن أن نتحقق من هذه الظاهرة في كل الأصقاع التي تعتبر مواطن تقليدية للتنظيمات التي تسمى طوطمية .

فلنحظ في منطقة من استراليا الغربية «نسقاً أقوامياً لتصنيف القبائل والطوطمات العائدة لها بحسب التقسيمات الطوطمية» (Radeliffe- Brown I, p. 214)-

وهذا ما ينطبق أيضاً على مناطق أخرى من القارة نفسها : «فمن أصل 300

اسم عائلة حيوانات طوطمية مشتركة اتضح لي أن في 167 حالة (56%) يستخدم « الأراندا الشماليون » و« اللوريتجا » التعابير نفسها أو تعابيراً مماثلة . وتشير المقارنة بين أسماء النباتات الطوطمية المستخدمة من قبل « الأراندا الشماليين » و« اللوريتجا » ان المكالمات نفسها تتردد في اللغتين للدلالة على 147 من أصل 220 من أنواع النباتات التي أحصيتها (67%) (C. Strchlow, p.p. 66-67) .

ولقد قام بمعاینات مماثلة في أمريكا عند السيو les Sioux والألغونكين Algonkin ، ومن بين هؤلاء فان « المينوميني » . . . يعتقدون على العموم بوجود علاقة مشتركة ليس فقط بين الأفراد الذين ينضمون إلى طوطم واحد في كنف القبيل ، بل أيضاً بين الأشخاص الذين يسمون انطلاقاً من نفس الطوطم ولو انهم انتموا الى قبائل مختلفة دخلوا أم لم يدخلوا في عائلة لغوية واحدة . (Hoffman, p. 43) .

وكذلك عند « الشيبوا » «Chippewa» :

فالذين يشتركون في طوطم واحد يعتبرون أنفسهم ، أقارب وحتى وان كانوا في الأصل من قبائل أو قرى مختلفة . . . وعندما يلتقي غريبان ويكتشفان أن لهما طوطماً واحداً ، يحاولان الانتساب (يستعرضان نسبهما) مباشرة . . . ويصبحان « أبناء عم » أو الواحد منهما عم الآخر أو جده . . . ، وإن اعتبر الجد أحياناً الأصغر فيهما سناً .

وتستتبع الأواصر الطوطمية لحمة ونعرة أشد (من النعرة على ذوي القربى) حتى انه لو وقعت مشاجرة بين شخصين وجاء آخر فشاهدهما وكان من أقرباء الأول وله نفس طوطم الثاني لانحاز لهذا الأخير ولو لم يكن يعرفه من قبل أبداً . . . « (Kinietz, pp 69 - 70) .

وهذا التعميم الطوطمي لا يدفع فقط بالحدود القبلية ، راسماً بداية مجتمع اقوامي (أممي) بل أنه يتخطى أحياناً حدود الانسانية ، ليس بالمعنى الاجتماعي بل البيولوجي عندما تنطبق الأسماء الطوطمية على الحيوانات الداجنة . هذا ما يحصل بالنسبة للكلاب - وهي بالفعل تسمى « أخ » أو « ابن » حسب الجماعة - في القبائل الاسترالية في شبه جزيرة « الكاب يورك » (Thomson, p. 70, Shaup) وللكلاب والأحصنة عند هنود « إيوواي » «Ioway» و« وينباغو » «Winnebago» (Skinner 3, p. 198) .

هكذا نكون قد بينا بايجاز كيف أن عينات الشبكة أو حلقاتها قادرة على الاتساع الى ما لا نهاية تبعاً لأبعاد الحقل وعموميته . يبقى أن نبرهن كيف أن هذه الحلقات باستطاعتها أن تضيق لتحبس الواقع « وتُنقيهِ » ولكن هذه المرة من جهة حدود النسق الدنيا ، كونها تتعدى الحد الذي يجد عادة أي تصنيف : أي الحد الذي يمتنع بعده التصنيف وإن ظلت التسمية ممكنة . وفي الحقيقة لا تذهب هذه العمليات القصوى بعيداً كما قد يبدو وهي قابلة أيضاً لأن تتراصف (بعضها فوق بعض) ما يتبين من معاينة الانساق التي تدور دراستنا حولها .

فالمكان هو اجتماع من الأمكنة المشهورة - مكان - عبارة - كما أن الأشخاص هم نقاط مقياسة داخل الجماعة . وللأمكنة والأشخاص اشارات هي أسماء الاعلام - (أسماء علامات) وهي قابلة لتحل بعضها مكان بعض في العديد من المجتمعات ، ويعتبر « اليوروك » « Yurok » في كاليفورنيا مثلاً بين أمثلة أخرى على هذه الجغرافيا المتشخصة ، حيث تعتبر الساحات كائنات حية وحيث لكل منزل اسم ، وأسماء الأشخاص تستبدل عادة بأسماء الأماكن (Waterwan) .

وتعتبر أسطورة من أساطير « الأراندا » عن هذا الشعور بالتطابق بين التشخص الجغرافي والتشخص البيولوجي : إذ لم يكن للكائنات الإلهية صور أو أعضاء وكانت في مزاج واحد حتى أتى الإله « مانغار كنجر كونجا » « Mangar » « Kunger Kunga » . (السقاية - بالعة - الذباب) ، الذي شرع بتفصيلهم بعضهم عن بعض وتشخيص أفرادهم ، وعلمهم في الوقت نفسه (أو ليس التفريد والعلم أمراً واحداً ؟) فنون الحضارة ودقائق نسق الأقسام (القبلية) والأقسام الصغرى . وكانت الأقسام الصغرى الثمانية موزعة في الأصل ضمن مجموعتين كبيرتين : الأقسام الترايبية الأربعة والأقسام المائة الأربعة . وقد جعل الإله لهذه الأقسام أرضاً يابسة والحق كل موقع من الأرضين بزواج من الأقسام الصغرى . والواقع أن هذا التشخص المكاني يتناسب من ناحية أخرى مع التشخص البيولوجي . أي مع النمط الطوممي للخصوبة fécondation الذي يفسر الاختلاف العضوي بين الأولاد . فذوو الملامح الدقيقة هم ثمرة عملية أجراها الروح - الجنين (رتابا) Ratapa . أما ذوو الملامح العريضة فنتاج قذف سحري للرومب Rhombe في جسم امرأة . ثم ان الآباء الطومميين يتقصدون الأولاد ذوي الشعر الفاتح (C. Strnehlo) . وتقسم القبائل الاسترالية على ضفاف نهر الديرسدال Drysdale شمالي كيمبارلي Kimberley علاقات القربى التي تؤلف بمجملها

« الجسد » الاجتماعي ، الى خمسة أجناس يحمل كل منها اسم قسم من الجسد أو اسم عضلة . . . وبما أن الغريب يُسأل فهو يعرف بنفسه محركاً العضلة المناسبة من أعضاء جسده . (Hernandez p 229) . ويبدو في هذه الحالة نسق العلاقات الاجتماعية وكأنها انعكس أو يُسقط على الجسد الذي لا ينفصل أساساً عن انتظام الكون(*) .

ونجد في لغة التورادجا toradja خمسة عشر تعبيراً لتسمية الجهات الأصلية ، وهي مطابقة لأعضاء جسد إله الكون . (Woensdregt) . .

ويمكننا اعطاء أمثلة أخرى ، حول المصطلحات القديمة الخاصة بالقرابة الجرمانية أو من المتطابقات بين عناصر الكون وأعضاء الجسد عند الهنود « بوبلو » «Pueblo» و « نافاهو » «Navaho» وأهل السودان .

ومن المفيد أن ندرس تفصيلاً ، مستعرضين عدداً وافياً من الأمثلة ، وأولية هذا التخصيص القائمة على الاتحاد المماثلة والمشابهة والمطابقة) . وهو يقيم مع أشكال التصنيف التي مضى ذكرها علاقة عامة تتضح من الاشتقاق الآتي :

في حال :

(جماعة أ) : (جماعة ب) : (نوع الدببة) : (نوع النسور) .

يكون لدينا .

(عضو X من أ) : (عضو Y من ب) : (عضو I من الدببة) : (عضو m

من النسور) .

والفائدة من هذه الصيغ هي أنها تطرح مسألة عرف تقليدياً في إطار الفلسفة الغربية . إلا أن أحداً من الباحثين لم يتساءل جدياً إذا كان لهذه المسألة موقعاً في فكر المجتمعات « الغربية » ووفق أية صيغة : ونقصد مسألة العضوانية

(*) اننا نشهد مثل هذه الاسقاطات في ادبيات « علم الانساب » - وقد تكون اسقاطات على المجال الجغرافي . واسقاطات على جسد الحيوان ويقسم الهمداني . (549 هـ) في كتابه عجلة المبتدأ . . . في نسب « البشر الى شعوب وقبائل انطلاقاً من هذا الاعتبار فالمعجم شعوب لانها لا تنسب » وهي تسمى انطلاقاً من مواصفها الجغرافية اما العرب فقبائل لانها تنسب . والملفت هنا ان تعابير القربى تحمل اسقاطات الاجتماعي على البيولوجي جسد الحيوان ، وعلى الجغرافي في آن معاً فالبطون مثلاً تعود الى « بطن » « الحيوان » و « بواطن » الاودية ! . . .

ولقد تناولنا هذا الاسقاط في مكان آخر واشرنا الى اهميته المنهجية الكبرى . المترجم .

L'organicisme . والمعادلات السابقة لا يمكن تصورهما لو أن تماثلاً عاماً لم يفترض قائماً بين « أعضاء » المجتمع ، وعناصر نوع طبيعي أو ما يحمل عليه هذا النوع : أقسام الجسد ، تفاصيل مميزة .

وتبين المعطيات التي لدينا في هذا الاطار أن العديد من اللغات تطابق بين أعضاء الجسد على الرغم من اختلاف (المخلوقات) من حيث أجناسها وأنواعها وان نظام المطابقات هذا قابل للتوسع . . . (Havington) . فها هنا إلى جانب المصنّف المخصوص اذن مصنّفات تشريحية لا نملك حتى الآن رؤية نظرية بصدها وإن كنا على علم بأنها تعمل على صعيدين : القسمة التشريحية والتصنيف العضوي .

ولا تخلو هاتان المرتبتان من أن تكونا متحدتين(*) مترابطتين . وقد سبقت الإشارة إلى أن الاراندا يستدلون من الاختلافات المورفولوجية التي يعاينونها (في الخارج) اختلافات يفترضون وجودها في النسق الادراكي الطوطمي . ونلاحظ عند « الاوماها » « Omaha » و « الأوساج » Osage ميلاً تضائيفياً Covrélatif إلى اقامة اختلافات مخصوصة ذات تعابير رمزية في متن المورفولوجيا الفردية . فتميز أولاد كل « عشير » بشعورهم التي تقص بأشكالٍ تستحضر ميزة مخصوصة بحيوان أو ظاهرة طبيعية تستخدم كاسم رمزي .

وليس لهذه النمذجة التي تصيب الفرد وتعيد صياغته انطلاقاً من تصورات مخصوصة أو عنصرية أو مفهومية آثار جسدية فحسب بل نفسية أيضاً .

فالمجتمع الذي يحدد أبعاده بالأعلى والأسفل بالسماء والأرض بالنهار والليل يضمّن بنية هذه المتضادات وضعيات اجتماعية أو أخلاقية : المهادنة والعدوانية ، السلم والحرب ، الخير والشر ، النظام والفوضى . . . فهنا لا يكتفي المجتمع بأن يتأمل نسقاً مجرداً قائماً على الاتحاد أو التماثل ، بل انه يدفع بأعضائه المتممين إلى أقسامه نحو التفرد ويقدم لهم المبررات . . .

ويشدد رادان (Radin (I, p 187 بحق عندما يتناول « الوينباغو » « Winnebago » على التأثير المتبادل بين التصورات الاسطورية والدينية التي تتناول

(*) ونذكر أن الاتحاد ليس الوحدة ، بل يناسب معان عدة مثل solidaire أو حتى équivalent كونه تعبير عن (الهوية) . المترجم .

الحيوانات من جهة والوظائف السياسية التي تسند الى الوحدات الاجتماعية من جهة أخرى .

ويعتبر الهنود « صوك » « Sauk » مثلاً معبراً في هذا المجال كونهم يعتمدون قاعدة للتعين تحدد الانتماء لهذا « النصف » أو ذاك . ولم تكن هذه الأنصاف تعتمد الزواج الخارجي ، أما دورها الطقوسي الصرف فيظهر في اعياد المواد الغذائية ؛ وهنا إشارة مهمة فيما نذهب اليه ، إلى ارتباط هذه الأعياد بطقوس توزيع الأسماء . ويخضع الانتماء لأي من الأنصاف لقاعدة التناوب : فالبكر يُنسب إلى النصف المقابل لنصف أبيه ، والثاني لنصف أبيه وهكذا . . . أما هذا التنسيب فيحدد نظرياً على الأقل سلوكيات تبدو طبائعية أو جبلية . فعلى أفراد النصف (القبلي) « أوسكوش » « Oskušh » انجاز ما أقدموا عليه . أما أفراد النصف « كيشكو » « Kishko » [البيض] فلديهم ملكة الرفض . فالتضاد بين الأنصاف يؤثر اذن من حيث المبدأ على الأقل مباشرة على جبلة الأفراد وميولهم وملكاتهم . ويُبين الطابع المؤسس الذي يجعل هذا التأثير ممكناً العلاقة البعد النفسي الذي لا ينفك عن مصير الشخص والبعد الاجتماعي الناتج عن اعطاء اسم لكل فرد .

ونصل هنا إلى المرتبة الأخيرة من مراتب التصنيف وهي مرتبة تُشخص الأفراد ، ذلك أن الأفراد لا يرتبون ضمن الأنساق التي نحن بصدددها في مراتب فحسب بل ان اشتراكهم في مرتبة من المراتب لا يمنع - أو انه يستتبع تمايزهم في متنها كل في موقع مخصوص له أو أن يقوم تناسب ما بين انتظام الأفراد في متن المراتب وانتظام المراتب في متن مقولات من درجة أرفع . فان أنموذجاً واحداً من العمليات المنطقية يؤمن الوصل ليس بين جميع الميادين المظروفة داخل النسق التصنيفي فحسب بل أيضاً بين الميادين المحورية (الواقعة في متن ظرفه) وهي قد تبدو خارجية متفلتة عنه من حيث طبيعتها : فها هنا في طرف من أطراف الأفق (وكونها ذات امتداد لا حدود له عملياً وذات اشتراك في الهوية من حيث المبدأ) الأسس الفيزيائية - الجغرافية للحياة الاجتماعية وهذه الحياة الاجتماعية ملحوظة من حيث اختراقها للقالب التي كانت قد حفرته لنفسها . وهناك في الطرف الآخر (ونظراً لطابعها المحسوس وهو معطى بدوره) الكثرة المطلقة ، أي تكثرات الكائنات الفردية والاجتماعية ، وهي التي قيل فيها انها أعطيت أسماء لصعوبة الدلالة عليها^(*) .

(*) في هذه الدقيقة الهامة إشارة إلى علاقة المجرى باللموس والكثرة بالوحدة والجزئي بالكل ، إلا أن الكاتب يخلط هنا =

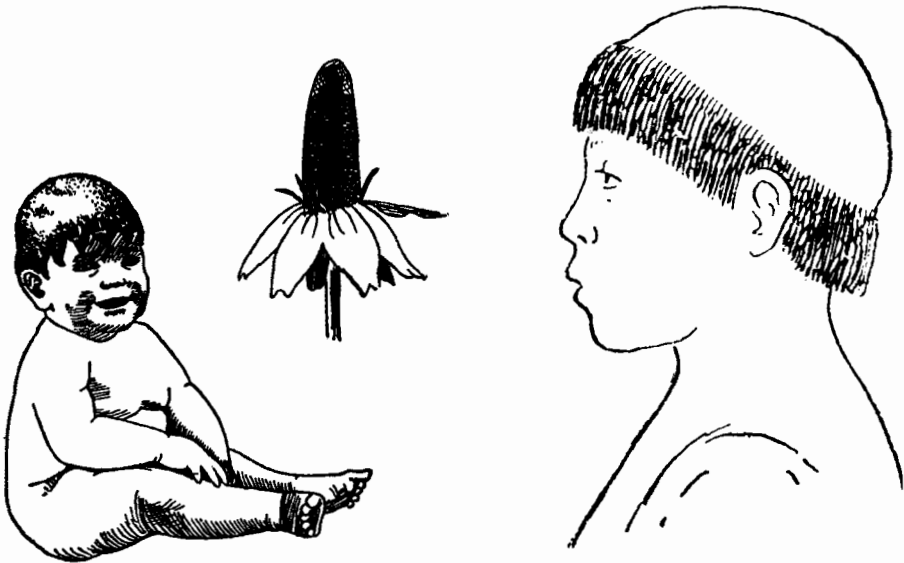
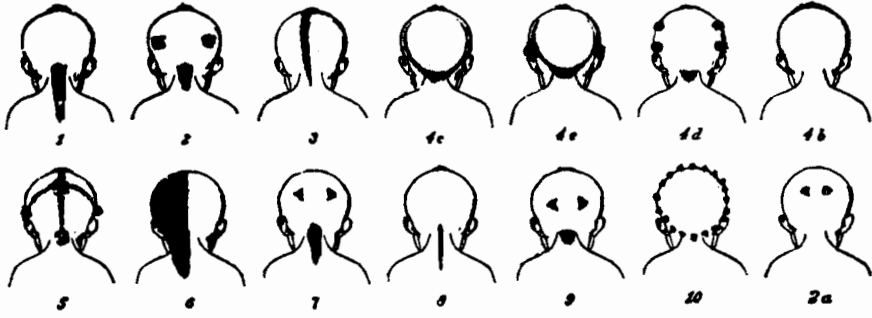
Gardiner - ليست أسماء الاعلام اذن من كفيات الانساق التصنيفية التي تكفي الاشارة اليها ككيفية من ضمن كفيات أخرى .

وتطرح هذه الأسماء أشكالاً هو أكثر الحاحاً بالنسبة لعلماء الاتنولوجيا مما هو عليه بالنسبة لعلماء اللغة . فالمسألة تدور بالنسبة للغويين حول طبيعة أسماء الاعلام وموقعها في منظومة اللغة ، أما الأمر بالنسبة لنا فيتعلق بالإشكال نفسه ، ولكن بشيء آخر أيضاً ، أي اننا نجد أنفسنا أمام مفارقة مزدوجة ، اذ علينا أن نقر من جهة بأن هذه الأسماء تعتبر أجزاءً تحليلية لا تنفك عن الأنساق التي نقار بها بوصفها رموزاً أو وسائل لتثبيت الدلالات وذلك من خلال تحويلها تحويلاً يستخدم تعابير ترتبط بدلالات أخرى .

فهل يتسنى لنا ذلك حين نأخذ بقول المناطقة وعلماء اللسانية بأن أسماء الاعلام على حد تعبير ميل خالية من المعاني «Meaningless» . ومن جهة أخرى وهي الأهم فقد علمت أن صور الفكر وأشكاله التي رأيناها هي أقرب من الكليات التي تحيط بالواقع مستخدمة مراتب متناهية الأعداد وانه من خصوصيتها الأساسية ان تكون قابلة للتحويل بعضها إلى البعض الآخر . كيف تمكن هذا الفكر المتكتم الذي نسبنا اليه على الصعيد العملي اكتشافات العصر النيولني الكبرى ، أن يشبع رغباته - على الصعيد النظري - وأن يتصدى بفعالية للواقع الملموس ، اذا كان الملموس يرد في النهاية الى ترسبات من اللامعقولية ، ويظل ممتنعاً عن الاستدلال والتعبير . فليس للمبدأ القائل بكل شيء أو لا شيء بالنسبة للفكر القائم على العمليات الثنائية مصادقية منهجية فحسب بل انه يعتبر من خصائص الكائنات نفسها : لا بد لكل شيء أن يتضح بالمعاني والا لفقدت معاني الأشياء كلها(*) .

وعود إلى المعطيات الاتنوغرافية نقول : تصيغ جميع المجتمعات التي تناولناها أسماء الاعلام انطلاقاً من أسماء العشائر . فالمعروف عن شعب « الصوك » «Sauk» الذي ورد أخيراً أن جميع أسماء أفراده تتعلق بالحيوان الطوطمي : فهي إما أن تشير اليه صراحة وإما أن تشير عادة من عاداته أو صفة من صفاته (الواقعية أو

= مرة أخرى بين أحكام الكلي والجزئي والوحدة والكثرة فتختلط عليه الأمور والبحث في ذلك شائك وطويل .
ولكننا نشير هنا إلى اعتبار الكثرة في الواقع والوحدة في الذهن مثلها مثل الكلي وهذا غير صحيح ويجعل الرابط بين الكثرة والأسماء غير دقيق على الرغم من أنه يقترب هنا من الحقيقة - المترجم -
(*) كل شيء باستثناء كينونة الكائن التي لا تعتبر خاصة من خصائصه .



- 1 - رأس ذيل العنود ، 2 - رأس البيسون وقرناه ، 2 a - قرنا البيسون ، 3 -
فقار البيسون ، 4 b - رأس الدب ، 4 c - رأس وذنب وجسم العصافير ، 4 d - ذيل
السلحفاة مع الرأس والأقدام والذيل ، e رأس النسر وجناحاه وذيله ، 5 -
الاتجاهات الأربع ، 6 - خاصرة الذئب الوبرية ، 7 - قرون وذنب البيسون ، 8 -
رأس وذنب الايل ، 9 - قرون وذنب البيسون الصغير ، 10 - أسنان الزواحف ، 11 -
زهرة الذرة ، صخرة محاطة بالطحالب الطافية على وجه الماء (La Flesche 4, pp 78
. (et 89

الأسطورية) أو انها تعود إلى حيوان أو شيء يلازمه .

وقد أحصى البعض 66 اسماً لعشير الدب ، و 11 لعشير البيسون bison و 33 لعشير الذئب ، و 23 لعشير « الديك الحبشي » dindon و 42 لعشير السمكة و 37 لعشير المحيط و 48 لعشير الصاعقة و 14 لعشير الثعلب و 34 لعشير الظبي ، (Skinner 2.) .

أما قائمة أسماء الأوساج Osage العائدة « للعشائر » وأقسامها . فهي طويلة للغاية على الرغم من أنها غير كاملة حتى انها تبلغ 42 صفحة من كتاب لافلش La Flesche 4 (pp 126 -164) . وهي تركز من حيث صياغتها على نفس المبدأ الذي تركز اليه أسماء الصوك . فمثلاً لدينا فيما يختص بعشير الدب الأسود : عينان - مشعان (عينان الدب) آثار - في الحقل ، قطعة أرض - مداسة ، دبة سوداء ، شحم - ظهر الدب . . . ، أما التلينجيت Tlingit في الالسكا فأسماؤهم كلها : « تعود . . . لعشير معين ، وحتى انهم كانوا يعتبرون بعض الأسماء ملكية خاصة « لبيت » أو « جب » (Laguna, p. 185) . ويمكننا الاسهاب في اعطاء أمثلة كهذه ، ذلك اننا نجد ما يشبهها عند معظم قبائل الألغونكين Algonkin والسيو Sioux وقبائل الشواطىء الشمالية - الغربية أي في مواطن الكلاسيكية الثلاثة « للطوطمية » في أميركا الشمالية .

وتقدم أميركا الجنوبية عينات من هذه الظاهرة نفسها ، خاصة عند التوبى كواهيب Tupi Kawahib حيث أسماء العشائر متفرعة عن الاسم الرمزي (Lévi - Strauss 3 .)

وتبدو الاسماء عند « البورور » « Broro » أيضاً ملكاً لبعض العشائر أو للاجباب « القوية . أما التي تتحكم العشائر الأخرى باختيار أسماؤها فتنتع بالفقر والعوز .

والعلاقة بين أسماء الاعلام والتسميات الطوطمية ثابتة أيضاً في ماليزيا :

« فالنظام الطوطمي الخاص « بالياتمول » [des Iatmul] عظيم الشراء بالأسماء الشخصية المنظومة في متواليات متمايزة ، إلى حد أن فرداً واحداً يحمل أسماء الأولين الطوطميين - الأرواح ، الطيور ، الشدييات ، المواعين كالقدور والأدوات . . . - العائدة لعشيرته . حتى أن الفرد الواحد قد يحمل 30 اسماً أو أكثر .

و يمتلك كل عشير عدة مئات من هذه الأسماء العائدة للأولين وهي أسماء مركبة تحليلاً تعود من حيث مصادرها الى الأساطير السرية» (Bateson p. 127) .

وأخيراً تسود نفس هذه الوضعية في أستراليا من أقصاها الى أقصاها .
« فعندما نتعرف جيداً إلى لغة « الأرندا » يكفي أن نعلم اسم أي فرد لنستدل على طوطمه » (Pink. p. 176) . ويمكننا أن نورد في هذا المجال شهادة حول « المورجين » وهم من صقع « الأرهم » « Murngin de la terre d'Arnhem » تثبت ما تم ذكره سابقاً :

« تستوحي أسماء الاحياء دائماً عنصراً من عناصر المزاج الطوطمي وتتعلق بالطوطم بشكل مباشر أو غير مباشر » (Warner, p. 390) . وأسماء العلم العائدة للويك مانكان « Wik Munkan » . تتفرع أيضاً عن الطوطمات المناسبة لها .
فبالنسبة للرجال الذين من طوطم السمكة براموندي barramundi (osteoglossus) التي تُصطاد بالحربة لدينا الأسماء التالية : البراموندي - تسبح - في - الماء - وترى - رجلاً ، البراموندي تتنفس ، البراموندي - عيونها - مفتوحة . . . أما بالنسبة للنساء اللواتي طوطمهن السرطان (السلطعون) لدينا : [للسلطعون - بيض] ، [المد - يجرف - السلطعون] [السلطعون يختبئ - في حفرة] . . . (Me Connel) ولقبائل نهر الدريسداي Drysdale أسماء تشتق من التسميات الطوطمية : وكما تشير عبارة نوهنا بها سابقاً : « كل شيء يتعلق بالطوطم » (hermandez) . ومن الواضح أن هذه التسميات الفردية تعود لنفس نظام التسميات الجماعية التي درسناها سابقاً ، وانه عبر هذه الأخيرة يمكننا الانتقال مستخدمين بعض التحويلات ، من أفق التخصص إلى الأفق المقولات الأعم . وبالفعل فان أي « عشير » أو قسم (بطن) يملك حصة من الأسماء تعود « رخصة » حملها لأعضائه ، وكما أن الفرد جزء من الجماعة فإن الاسم الفردي هو « جزء » من التسمية الجماعية : فإما أن تغطي هذه التسمية الحيوان بجملة وأن تتناسب الأسماء الفردية مع أعضاء أو أجزاء من هذا الحيوان ، وإما أن التسمية الجماعية تأتي من مفهوم الحيوان المأخوذ في أعلى العمومية فيما تتناسب التسميات الفردية مع أجناسه المحمولة عليه كموضوع وهي تدل على عوارضه في الزمان أو المكان : كلب - نابح ، ثور - ناثر ، أو ان تكون هذه التسمية نتاج أسلوب مركب من الاثنين معاً : عينا - الدب - البارقتان . وفي هذه العلاقة قد يكون الحيوان موضوعاً أو محمولاً : السمكة - تحرك - ذيلها - المد - يجر -

السرطانات . . . أية تكن الطريقة المتبعة (والطرق غالباً ما تترايط) فان اسم العلم يدل على طابع جزئي أو ناحية من الكينونة الحيوانية أو النباتية ، كما أنه يحيل إلى طابع جزئي من الكائن الفردي - وذلك مطلقاً وبشكل خاص في تلك المجتمعات حيث يحمل الفرد اسماً جديداً في كل فترة هامة من حياته .

والواقع أنه في هذه المجتمعات المتجاورة تستخدم التراكيب نفسها لصياغة أسماء شخصية (يحملها أفراد الجماعة « العشائرية ») أو أسماء جماعية (تحملها العصب أو « الأجباب » . . . أي تقسيمات « عشير » واحد) .

فاننا نشهد اذن عمليتي تقسيم متوازيتين : قسمة النوع إلى أجزاء (أعضاء) الجسد وحالاته ، والفئة أو « القسم » الاجتماعي الى أفراد وأدوار اجتماعية . وكما اننا بينا مستخدمين نماذج صورية كيف أن قسمة مفهوم النوع إلى أنواع مخصوصة وكل نوع إلى أفراد وكل فرد إلى أعضاء جسده يصب في النهاية في عملية التصنيف ويعود صعوداً نحو الكلليات أي من الأقسام المحسوسة إلى الأقسام المجردة ثم منها إلى الفرد المدرك كمفهوم فاننا نبين هنا كيف أن انفكك الكلي يستكمل هنا بصعود ثانٍ نحو الكلليات .

بيدي « كروبر » حول أسماء الاعلام العائدة « للميوك » « Miwok » في كاليفورنيا ملاحظات تبلور أمثلتنا وتفتح أفقاً جديداً :

« لا توجد فواصل داخل « الانصاف » . الا اننا نجد أن قوائم طويلة في الحيوانات والنباتات والأشياء . وقد ارتبطت بكل واحد منها . والواقع أن نظرية « السكان المحليين » تقول بأن جميع الأشياء تدخل من ظرف أو من آخر (في هذه القائمة) فكل فرد ينتمي إلى نصف معين يقيم علاقة خاصة مع الأشياء التي تميز هذا النصف - علاقة يصح اعتبارها طوطمية - ولكن من منظور واحد فقط : أي من ناحية اسمه . ويستدعي هذا الاسم الذي يعطيه له جدّه منذ الطفولة أو قريب آخر ، ويحمله طوال حياته ، حيواناً معيناً أو شيئاً طوطمياً يتميز به نفسه (القبلي) . وقد نقول أكثر من ذلك اذ لا يحتوي الاسم في أكثر الحالات ، على الطوطم مباشرة الا انه يتشكل من مصدر فعل أو صفة تدل على طوطمات أخرى .

فهيكذا نجد أن الفعل Hausu - s يشكل « مصدراً للاسمين Hausu - Hauchu . حيث يدل الأول على تشاءب الدب وهو يستيقظ والآخر على فم سمكة

السومون وهي تخرج من الماء . ولا تضمن هذه الأسماء شيئاً يوحى بهذه الحيوانات - وهي تنتمي أيضاً الى انصاف متقابلة . وعندما يعطي الشيوخ (المسنون) الأسماء يعينون بالطبع الحيوان الذي يضمرون فيعلمون بذلك الذين يحملون الاسم وأنسبائهم وأزواجهم وأصحابهم الا أن فرداً من الميوك Miwok ينتمي إلى القسم (النصف) الآخر كان ليتساءل ان كان المقصود الدب أو السومون أو حيوانات أخرى ، قد يبلغ عددها الاثني عشرة (Krocher 2, pp. 453-454) .

ولا يبدو هذا الطابع خاصاً بالميوك . فعندما نتفحص لوائح الأسماء «العشائرية» الخاصة بقبائل السيوك Sioux ، فاننا نصادف الكثير من الحالات المماثلة ، ونجد أن مشاهدات كروبر مطابقة لخاصية من خصائص نظام التسميات عند الهنود هوبي Hopi . فالاسم Cakwyamtiwa ومعناه الحرفي [الأزرق (أو الأخضر) الذي ظهر] قد يدل وفقاً للعشير الذي ينتمي اليه المسمى أو الملقب ، على زهرة التبغ المتفتحة ، أو زهر Delphinium scaposum أو انعقاد زهر النباتات عامة . أما اسم Lomahongioma « انهض » أو « انهض بأناقة » فقد يوحى للأسباب ذاتها بجذع القصب أو أجنحة الفراشة المرتفعة (Voth 3, p. p 68 - 69) .

وتطرح هذه الظاهرة من حيث عموميتها مسألة نفسية تدخل ضمن اهتمام نظرية الأسماء (الألقاب) تناولها فيما بعد . فنكتفي هنا بالاشارة إلى أن غياب التحديد النسبي الذي يصيب النسق يبرز كماكان على الأقل خلال مرحلة الصعود نحو الكلليات : فاسم العلم يتكون بتقسيم النوع وانتقاء طابع جزئي . ولكننا عندما نعين فعل الانتقاء فقط دون أن نتناول النوع - الذي يشكل موضوع هذا الانتقاء - فاننا نقصد أن كل انتقاء (أو سحب) (أي كل تسمية أو تلقيب) انما يشترك مع السحوبات الأخرى بشيء ما . ونحن نستدعي بذلك وحدة ما نتكهن وجودها في قلب الكثرة . ومن هذا المنطلق أيضاً نقول أن دينامية التسميات الفردية تدخل في إطار الأنساق التصنيفية التي تناولها تحليلنا . فهي تتشكل من سبل النموذج نفسه وفي اتجاه مماثل .

ومن الملفت أن لأنظمة التحريم مميزات مشابهة إن على صعيد التسميات الفردية أو الألقاب الجماعية . فان استخدام النبتة أو الحيوان الذي يتكوّن منه الاسم

الرمزي غالباً ما يحرم على الجماعة وأحياناً يحرم لفظ اسم النبتة أو الحيوان الذي يرمز إلى الفرد والحال أن العبور من هذه المرتبة إلى تلك ممكن إلى حد ما: فأسماء الاعلام التي استعرضناها حتى الآن هي من الصنف الذي يتشكل عامة من تقسيم ذهني لجسم الحيوان يستلهم حركات الصيد أو الطاهي ، ولكنها قد تتكون أيضاً من تقاسيم اللغة . ففي قبائل نهر الدريسدا ، يتشكل اسم المرأة Poonben اشتقاقاً من اللفظة الانجليزية «Spoon» «ملعقة» ، وهي ماعون ذو علاقة بالطوطم : « الرجل - الأبيض » وهو ما كان بالامكان توقعه «(Hernandez) . ونحن نصادف إن في أستراليا أو في أمريكا تحريمات ، تصيب استخدام أسماء الأموات ، تطال جميع الألفاظ التي قد تشبه لفظها « فالتويي » «Tiwi» في جزر ملفيل Melville وباتورست Bathurst يحرمون لقب «Mulankina» وفي الوقت نفسه لفظة mulikina التي تعني : ممتليء ، مكتنز ، كافي . . . (Hart) ونجد تحريماً مماثلاً عند « اليورك » « فعندما مات Tegis حرم لفظ الاسم tsis ويعني جثة العصفور Pic على أهله أو في حضورهم » (Kroeber, 2, p48) .

وتهمنا هذه الوقائع من زاويتين ، الأولى كونها تحمل مطابقات واضحة مع التحريمات الغذائية ، التي تلحق تعسفاً بالطوطمية وحدها .

فكما اننا نجد في موتا Mota امرأة وقد أصيبت « بعدوى » نبتة أو حيوان فانجبت على أثرها ولداً أخضع لتحريم غذائي يناسبها ، وفي أولوا وVlawa ، ان المنازع « يعدي » نوعاً من الحيوان أو النبات متمصاً فيه فيحرم على أولاده وأحفاده أكله ، نجد أيضاً وانطلاقاً من التجانس اللفظي أن لفظاً يُصاب « بعدوى » لفظ آخر فيحرم استخدامه ، والثانية وهي أن هذا الطباق اللفظي يحدد مراتب الكلام التي يصيبها التحريم لكونها من « نوع » واحد ، فتكتسب لأجل ذلك واقعية (أو نفس أمرية) تشبه واقعية أنواع الحيوان والنبات . وتجدر الإشارة إلى أن هذه « الأنواع » من الألفاظ التي تشترك بتحريم واحد تضم أسماء نكرة وأسماء علم ، ما يبرر الظن بأن الاختلاف بين الصنفين ليس بالأهمية التي كنا لنقبل بها حين انطلقنا (في تحليلنا) .

وبالتأكيد نحن لا نصادف هذه العادات والطرائق في جميع المجتمعات « الغربية » Exotiques وهي أيضاً ليست متواترة في المجتمعات التي تطلق على أقسام عشائرها أسماء حيوانات أو نباتات . ويبدو أن « الايروكوا » «Iroquois»

وهم من هذا الصنف الأخير يعتمدون نسقاً لتسمية الأشخاص يختلف تماماً عن نسق الألقاب « العشائرية » . إذ غالباً ما تتألف أسماؤهم من فعل وموصوف يتضمنه هذا الفعل أو من موصوف وصفة :

[في يمين - السماء] ، [يحمل السماء] ، [ما فوق السماء] . . .
[زهرة معلقة] ، [زهرة جميلة] ، [ما وراء الزهر] ، [يأتي - بالانباء] ،
[ينبئ بالهزيمة] ، (أو النصر) الخ . . . [تعمل في المنزل] ، [لها زوجان] ،
[حيث يلتقي النهران] ، [تقاطع الطرق] الخ . . . وليس في هذه الأسماء أية
إشارة إلى الحيوان الرمزي ، أو حتى إلى « العشير » . أي أن الأسماء تشير إلى
النشاطات التقنية والاقتصادية والسلم والحرب وعوارض الطبيعة والأفلاك .

وبيّن مثل « الموهوك » (Mohawak de Grand River) ، حيث تفكك
التنظيم « العشائري » بوتيرة أسرع مما حصل في مجموعات أخرى ، كيف أن الأسماء
قد سويت في الأصل بطريقة اعتباطية مثلاً :

[قطع جليد - تجرفها - المياه) يطلق على من يولد أيام ذوبان الثلوج أو] انها -
في - حالة - العوز] على ابن امرأة فقيرة(*) (Goldenweiser, pp. 366- 368) .

إلا أن هذا الوضع لا يختلف جذرياً عن الوضع السائد عند « الميوك »
و« الهوبي » حيث لا تعود الأسماء التي تستوحي مبدئياً النبتة الطوطمية أو الحيوان
الطوطمي اليهما جهراً ، بل بصورة خفية تتطلب التأويل ، وحتى ان لم يكن هذا
التأويل ضرورياً يبقى أن أسماء الأعلام التي يستخدمها الايروكوا وهي تتعدى
المئات أو حتى الآلاف - تعتبر من الممتلكات التي تحرص عليها « العشائر » حرصاً
شديداً . وهذا ما سمح « لغولدنويزر » «Goldenweiser» القول بأن عشائر
السلحفاة الصغرى والكبرى ودجاجة الأرض الصغرى والكبرى . . . قد تشكلت
بالتضاعف : فهي تردد الأسماء نفسها . ولا تنتج الأسماء التي يسردها هذا المؤلف
بالتأكيد عن تقسيم الحيوان الطوطمي . بل انها توحي بتجزية شؤون الحياة
الاجتماعية ومظاهر العالم المادي التي لم يتوصل نسق التسميات « العشائرية » إلى
احتياجها بعد ، داخل عينات شبكة . وقد يكمن الفارق الرئيسي بين نسق
التسميات عند « الايروكوا » من جهة وعند « الميوك » و« الهوبي » و« الاوماها »

(*) نجد عند كوك Cooke تصنيف تحليلي لحوالي 1500 اسم علم للاريروكوا Iroquois .

« الأوساج » (من جهة أخرى لكي نقتصر على بعض الأمثلة) في أن هذه القبائل توسع نطاق « تحليلها » التي تبدأ على مستوى التسميات القبلية ليطال أسماء الأعلام فيما يستخدم « الايروكوا » هذه الأسماء لتحليل الأشياء الجديدة ، الا أن هذين التحليلين يتبعان نموذجاً صورياً واحداً .

أما حال القبائل الافريقية على اختلافها فأشد اضطراباً بالمقارنة مع الحالات السابقة « فللباغندا » « Baganda » أسماء كثيرة (جمع منها أكثر من 2000) هي في الوقت نفسه صفات « عشائرية » . والباغندا حالهم حال « البورورو » في البرازيل يتوزعون في « عشائر » متفاوتة الغنى والفقير من حيث عدد الأسماء التي تملكها .

وعلى الرغم من أن هذه الأسماء ليست مخصوصة بالكائنات البشرية حصراً ، بل تطلق أيضاً على الهضاب والأنهر والصخور والغابات والموانئ والأدغال والأشجار فانها لا تشكل هنا بخلاف الحالات السابقة إلا صنفاً بين أصناف أخرى أي أنها : (Nsimbi) . واننا نلاحظ أيضاً بصورة أوضح (خصوصية أسماء الاعلام) عند قبائل أخرى من هذه المنطقة نفسها . « فغالبا ما تبدو أسماء الأشخاص عند النيورو noyoro معبرة عن ما يمكن وصفه بأنه « الحالة النفسية » المميزة للنسيب أو الأنساب الذين يسمون الطفل » (Beattie, pp. 99 - 100) .

وقد لحظت هذه الظاهرة عن كذب في قبيلة أخرى في الأوغندا : « اللوغبارا » lugbara » حيث تسمي الأم طفلها بمشاركة حماتها أحيانا . ومن أصل 850 اسماً جمعت من قسم « عشائري » واحد تبين أن الثلاث أرباع منها يدل على سلوك قريب من الأقرباء أو على سمة من سماته : « بكسل » لأن الأهل يتصفون بالكسل ، « في - كأس - البيرة » لأن الأب سكير . « لا - تعطي » لأن الزوجة لا تطعم زوجها جيداً . . . أما الأسماء الأخرى فتدل على وفاةٍ حاصلة أو ستحصل (لاختوة المولود ، للأهل أنفسهم أو لأفراد آخرين من الجماعة) ، أو على مواصفات الطفل .

ومن الملاحظ أن معظم الأسماء مهينة إلى حد ما للأب أو حتى للأم التي يكون الاسم من « انتاجها » ، فهذه الأسماء تكون استعارات دالة على أمراض لا تشفى أو على الحسنة ، أو انها تجرد الأهل من مكانتهم الاجتماعية أو المادية . فكيف يمكن لأم تختار اسم مولودها أن تختاره لتصف نفسها بأنها ساحرة شريرة أو زوجة غير مخلصنة أو « بلا أصل » ؟ . . .

يقول « اللوغبارا » ان أسماً من هذا النوع لا تختارها عادة الأم بل الجدة (أم الأب) .

ونحن ندرك من خلال الصراع بين الأجيال المتصاهرة كيف أن الأم تنتقم من أهل زوجها الذين يعاملونها بلؤم مختارة لابنها اسماً يذل الأب . ومن خلال هذا الصراع نفسه أيضاً لماذا ترتبط الجدة (أم الأب) بأحفادها بعاطفة قوية جداً معبرة بالمقابل عن حقد شديد تجاه كتنها . فها هنا إذاً تفسير واحد لظاهرتين تبدوان مختلفتين . (Middleton) . الا أن هذا التفسير يظل ناقصاً . إذ الجدة تنتمي أيضاً إلى قسم قرابي (جب) غريب وقد مرت من قبل بوضعية تشبه وضعية كتنها . . . من هنا يبدو لنا أن التفسير الذي يعطيه « بيتي » « Beattie » حول تسميات مماثلة عند « البانيورو » « Banyoro » أشد عمقاً وتماسكاً . فالاسماء تشير هنا كذلك إلى « الموت ، والأسى والفقر و« لدغات » الأقارب » ، وذلك « لأن الشخص الذي يختار الاسم لا يرى نفسه فاعلاً بل منفِعاً أي ضحية الآخرين الذين يصبون عليه حقدهم » . وإن لهذا الاستسلام النفسي الذي ينعكس على صورة الذات المرتهنة لمواقف الآخرين تعبيره على المستوى اللغوي . « فالفعلان » أضاع » « وسها » يستخدمان في لغة لونيورو « lunyoro » بصيغة تجعل « الساهي » مفعولاً به « والمسهو عنه » فاعلاً « فالساهي » و « المضيع » لا يفعلان بالأشياء بل ان الأشياء تفعل بهما . . (Beattie, p 104 et n. 5) .

ومهما يكن الاختلاف بين نمط تشكل هذه الأسماء وذاك الذي تم تحليله فان الاثنين يتواجدان معاً « البانيدرو » و « اللوغبارا » ذلك أسماً مخصوصة تحفظ للمواليد الذين رافقت ولادتهم أحداث مميزة . فعند « اللوغبارا » يخصص اسم « اجووا » للصبي التوأم و« اجوروا » للبنات التوأم ، « أونديا » و « اوندينوا » لابن وابنة امرأة كان يظن انها عاقر . و« بيليني » (للقبر) لأول مولود يعقب وفاة أولاد عدة . اذن توجد هذه الأسماء قبل الاشخاص الذين سيحملونها ، وهي تعطي لهم تعبيراً عن وضعية تميزهم في الواقع ، وإن لم تكن مخصوصة بهم ، وهي وضعية تحمل بالنسبة للجماعة دلالات مكثفة . فهي اذن تختلف كلياً عن الأسماء التي يتدعها دون قيود شخص معين لشخص معين آخر ، فتعبر أذاك عن حالة نفسية عابرة .

فهل يصح القول والحالة هذه أن النوع الأول من الأسماء يشير إلى طبقات (قربانية) فيما يشير الثاني إلى أفراد؟ الواقع أن هذين النوعين لا يخلوان من أسماء الاعلام، وان الثقافات التي نحن بصددتها تدرك هذا الأمر جيداً وترى في هذين النوعين من الأسماء بديلين لا يمتنع أن يحل الواحد منهما مكان الآخر: فقد تختار أم «لوغوبرا»، مثلاً، بين الطريقتين قبل أن تنتقي اسماً لمولودها.

فها هنا إذاً أنواع وسيطة بين هذين النوعين. وعندما ادخلنا أسماء الهوبي Hopi في النوع الأول تغاضينا عن خاصة من خصائصها تقربها من النوع الثاني. فهي وإن عادت حكماً إلى مرتبة من مراتب الواقع (مرتبة الألقاب العشائرية مثلاً...) فإن العلاقة لا تتعقد مع «العشير» الذي يحمل الاسم (كما هي حال «اليوما» «Yuma» مثلاً) بل مع العشير الذي يعطيه^(*). فان الخاصة التي يدل عليها اسمي ليست من خصائص النبتة أو الحيوان الذي يشكل رمز عشيرتي، بل النبتة أو الحيوان الذي يشكل رمزاً لعشيرة «عراي» Parrain.

فها هنا موضوعية تستحيل ذاتية بتدخل «الآخر» الذي أعتبر ممراً له أو سبباً وهي تحجب هنا دون شك لأن الأسماء تبقى رجراجة غير محكمة كونها لا ترتبط صراحة بالرمز الطوطمي، إلا أنها تشتد وتتعمق أيضاً وذلك من ناحيتين الأولى وهي أننا لكي نفهم الاسم لا بد لنا من الرجوع إلى الظروف الاجتماعية الملموسة التي كونت إطار التفكير بالاسم والتسمية. والثانية وهي أن الذي يعطي الاسم يتمتع بحرية نسبية، تسمح لنا بأن ينحت أو يصيغه بنوع من الابداع شرط أن يتقيد بقاسرة مبدئية وهي أن يكون الاسم قابلاً لأن يفسر إنطلاقاً من الألفاظ التي تستخدم عادة في تسميات «عشيرية».

وتنطبق القاعدة نفسها عند الميوك Miwok حيث لا بد أن يكون الاسم وهو مبتكر ومتشابه (غير محكم)، متعلقاً بالكائنات والأشياء العائدة للنصف (القبلي) الذي ينتمي إليه الشخص المسمى.

(*) تذكر هذه القاعدة بتلك التي تعتمدها القبائل الأسترالية في «شيربورغ» Cherburg في Queensland - فلعل فرد ثلاثة أسماء يعود اولاً إلى الموقع الطوطمي الخاص بالمسمى والأخران بالطوطم الأبوي على الرغم من أن التنسب الطوطمي ينحدر من الأم... فالمرأة التي يكون طوطمها مثلاً الأوبوسوم تحمل اسم «بوتيلبارو» Butilbaru وهو اسم مجرى نهر جاف واسمين مشتقين من الطوطم الأبوي... Kelly P 468.

نحن اذن امام نوعين حديين من أسماء الاعلام تقع بينهما أنواع عديدة وسطية . ويشير في الحالة الاولى الاسم الى هوية المسمى ، اي يؤكد ، من حيث هو انطبق لقاعدة معينة ، انتاء الفرد « الذي يحمل الاسم » الى مرتبه محددة سلفاً في سلم المراتب (جماعة في نظام من الجماعات ، وضعية المولود في نظام الوضعيات الاجتماعية المختلفة) اما في الحالة الثانية فالاسم ثمرة ابداع الفرد « الذي يسمي » وهو يعبر بواسطة من يسمي عن حالة ذاتية عارضة . ولكن هل يصح القول بأن في الحالتين تسمية فعلية ؟ فالخيار يدور كما يبدو بين تعيين هوية الآخر بحمل صنف عليه ، او تعيين الهوية الذاتية من خلال الآخر وبحجة تسميته .

إذا نحن لا نسمي ابدأ : اننا نصنف الآخر عندما يعبر الاسم عن مواصفاته ويتحدد بها او اننا نصنف انفسنا عندما نفترض اننا دون قيود او خارج اية قاعدة فنسمي الآخر « بفعل حر » : اي وفقاً لمواصفاتنا الذاتية . وغالباً ما نقوم بالامرین معاً .

... أشترى كلباً اصيلاً - فاذا اردت ان يحافظ على قيمته فتنقل الى سلالة فلا بد لي من التقيد ببعض القواعد الدقيقة لأختار له اسماً ، وهي القواعد السائدة وسط جماعة مالكي الكلاب الاصيله التي اريد الانتماء اليها . وغالباً ما يلقب الكلب بمبادرة « دار الرعاية » حيث ولد ، فينزل الاسم في سجلات الشركة حين الاستلام .

ويبدأ هذا الاسم بشهرة اصطلاحية ترمز الى سنة ولادة الكلب يتلوها لقب معين .

ويمكنني دون شك ان انادي كلبتي كما اشاء ... ولكن لنفرض ان كلباً انكليزياً جعيد « كانيش » يسميه مقتنيه Bawaw فانه سيحافظ على اسمه الاصيل المدون في سجلات نادي « Kennel Club » وهو : « Top- Hill Silver Spray » : اسم مركب من كنيتين الاولى تدل على دار معينة للكلاب والثانية على اسم كان ما يزال شاغراً . اذن فاسم المنادة « اللقب » هو من حق مقتني الكلب حصراً اما « الشهرة » المرجعية فهي نموذجية نسقية ، وهي اذ تدل على تاريخ الولادة والانتماء الى جماعة في أن تنتج عن المزج بين ما يسميه علماء الاتنولوجيا : اسماً « عشائرياً » واسماً ترتیبياً .

او انني اعتقد ان لي ملء الحرية بان اسمي كلبى كما اشاء . الا انني اذا اخترت ميدور Médor أصنف كرجل مبتذل وإذا اخترت «ميسيو» Monsieur او « لوسيان » Lucien اضع نفسي في خانة الرجل الطريف - الذي يتحدى - واما اذا اخترت Pelléas فأصنف نفسي فناً .

فلا بد ان يكون الاسم الذي انتقيه ، في اطاري الحضاري ، متمياً إن بالامكان الى طبقة اسماء الكلاب وان يكون شاعراً - شاعرٌ نسبياً وإن لم يكن مطلقاً اي ان لا يكون جاري قد استخدمه - فاسم كلبى سيتبع اذاً عن تقاطع ميادين ثلاثة : مرتبه في متن طبقة معينة وكعنصر في فئة من الاسماء الشاغرة ضمن هذه الطبقة واخيراً كعنصر في مرتبة دوافعي او نزواتي .

فالعلاقة بين اسم العلم واسم النكرة مغايرة للعلاقة التي تقوم بين التسمية والدلالة . فنحن ندل دائماً اما على الآخر او على انفسنا .

فهنا يكمن الاختيار حصراً، وكما هي الحال في ميدان الرسم بين الفن التشكيلي والفن غير التشكيلي يدور الاختيار بين ان نصنف الشيء او نضعه خارج اي صنف فيصبح وسيلة لتصنيف الذات التي تعبر عن نفسها من خلاله .

ولا تخلو من هذا المنطلق انساق التسمية هي ايضاً من « التجريد » فهنود السيميول Sémiologie مثلاً يستخدمون لصياغة اسماء البالغين عدة متواليات ذات عناصر محدودة تمزج دون ان يؤخذ معانيها بعين الاعتبار فلدينا مثلاً متوالية « معنوية » حكيم ، مجنون ، حريص ، ماكر . . . ومتوالية شكلية (مورفولوجية) : مربع ، دائري ، مطاوع ، كروي . . . متوالية «حيوانية» (زولوجية) : ذئب ، نسر ، فُندس ، كوجر (اسد امريكي) وحين ننتقي لفظاً من كل متوالية ووضعها متجاوزة يصبح لدينا مثلاً الاسم : كوجر - مجنون - كروي . . (Sturtenant, P.. 508)

لقد اصطدمت الاتنوغرافيا خلال دراستها لاسماء الاعلام بصعوبات ومعيقات تناولها تومسون Thomson بعمق من خلال نموذج استرالي : الويك مانكان Wik Munkan ، الذين يعيشون في الجانب الغربي من شبه جزيرة « رأس يورك » Cap York : فهنا تشتق اولاً اسماء الاعلام من الطوطمات وتعتبر من موضوعات المعارف المقدسة الباطنية وتتعلق ثانياً بالشخصية الاجتماعية وتستثير مجمل

العادات والطقوس والمحرمات . وهي من هذه الناحية تتلازم مع نسق من التسميات تفوقها تعقيداً وتشمل الفاظاً تستخدم عادة لمناداة الاقارب والفاظاً مقدسة تضم اسماء الاعلام والالقب الطوطمية الا انه على الرغم من هذا التمايز بين المقدس وغير المقدس تبقى اسماء الاعلام (المقدسة) والالفاظ المستخدمة في التنسيب (غير مقدسة) من الاسماء الفردية والتسميات الطوطمية من الالفاظ الدالة على الانتفاء للجماعة . فها هنا اذاً ترابط بين الطابع المقدس والطابع غير المقدس .

وتنشأ صعوبة أخرى عن تعدد المحرمات التي تصيب استخدام اسماء الاعلام فالويك مانكان يمنعون ذكر الاسم خلال 3 سنوات تلي وفاة الشخص اي حتى ترميد جثته المحنطة .

او ذكر بعض الاسماء : اسماء الاخ والزوجة . ومن يزل لسانه من الباحثين فيسأل مستخبراً ، يواجه بدل اعطائه الاسماء التي يطلبها بالاجوبة الآتية : « بلا اسم » « ليس هناك اسم » ثاني البكر .

ونواجه أيضاً صعوبة ناتجة عن تعدد المقولات الاسمية وكثرتها. ولا بد لنا أن نميز عند « الويك مانكان » Wik Munkan بين مصطلحات القرية : (nämp Kämpan ، واللقاب ، والكنيات (Nämp Yann) اي حرفياً : « اسم لا شيء » مثلاً « ضرير » او « اعسر » ، واخيراً اسماء العلم الحقيقية ، (Nämp) . وعادة تستخدم الفاظ القرى وحدها للمناداة الا اثناء الحداد حيث تستخدم الفاظ مناسبة : « الارملة » « الارمل » ، او « نسيب الفقيد » وهي تشير تخصيصاً الى وفاة اخ او اخت (البكر ، او غير البكر) ولد ، ابن او ابنة العم ، الخال او الخالة جد او جدة. ونلاحظ هذا النمط من التسمية أيضاً عند بعض القبائل في المناطق الداخلية من بورنيو Borneo ونحن نرى أن لطريقة صياغة أسماء الاعلام أهمية خاصة .

فلكل فرد 3 اسماء شخصية : اسم « سري » (Nämp «Ombilical» kort'n) والاسم الكبير (Nämp pi'in) والاسم الصغير Nämp Mäny . وتشتق جميع الاسماء الكبرى والصغرى من الطوطم او من صفاته ، فهي اذاً من الخصائص « العشائرية » . وتتعلق الاسماء الكبرى بالرأس والنصف الاعلى من جسد الحيوان الطوطمي ، اما الاسماء الصغيرة فبالاقدام او الذنب او النصف السفلي من الجسد .

فاذا كان الرجل من « عشيرة » السمكة مثلاً يكون اسمه الكبير : « الرجل يضرب » (الرأس) (Pömpikän) . واسمه الصغير « قدم » (Yänk) « الجزء المخصور من الذنب » ، اما اسم المرأة من العشيرة نفسها فيكون مثلاً (شحم) « البطن » (Pämkotjattä et Tippunt) .

اما الاسماء السُّرِّيَّة فهي الوحيدة التي قد تكون تابعة « لعشيرة » اخرى ، او حتى لجنس آخر مغاير لجنس المسمى . ومباشرة عندما يوضع المولود وقبل خروج السُّخْد يقوم شخص خبير بالضغط على « جبل الخلاص » معدداً اسماء الذكور العائدة للنسب بالاب ثم اسماء الاناث ثم اسماء الذكور فقط من « جب » الام . والاسم الذي يلفظ مع خروج السُّخْد يكون هو اسم المولود . ولا شك انه غالباً ما يضبط نزول السُّخْد بواسطة « جبل الخلاص » للحصول على الاسم المفضل ، (Thomson) . ولدينا هنا كما في الحالات السابقة طريقة للتسمية توفق بين احكام نظام موضوعي ولعبة العلاقات الشخصية (وهي لعبة حرة في حدود هذا النظام) .

وتشابه هذه التقنية المستخدمة في اطار الولادة ، وهي ذات طابع « احتمالي » واضح (ولكنه طابع معطل جزئياً) ، مع تقنيات اخرى كنا قد لحظناها عند قبائل اوسترالية اخرى في اطار الوفاة .

وهي تستخدم لكشف القاتل المفترض . « فالبارد » (Les Bard) و « الاونغارينيين » (Ungarinyin) و « الورامانغا » (Warramunga) . يضعون الجثة بين اغصان شجرة او على منصة مرتفعة ، ثم يصفون تحتها حجارة صغيرة بشكل دائري حيث كل وحدة تمثل عضواً من الجماعة : وينكشف القاتل بواسطة الحجر او الوتد الذي يسقط باتجاهه النَّحْج Exsudation من الجثة . . .

يدفن الميت في شمال غربي استراليا وتوضع احجار على القبر بعدد افراد الجماعة او المشبوهين منهم . ويدل الحجر الذي يتلوث بالدم على القاتل . او انه يُشد شعر الميت شعرة شعرة وتتلى في الوقت نفسه اسماء المشبوهين : والشعرة الاولى التي تنقلع تدل على الجاني (Elkin 4, PP- 305- 306) .

وواضح ان كل هذه الطرائق تعود صورياً الى نموذج واحد وتتصف بميزة مع انساق أسماء الأعلام الأخرى الخاصة بالمجتمعات ذات المراتب المتناهية. وقد مضى ان بيّنا ان الاسماء تدل في اطار هذه الانساق - التي تنم عن وضعية عامة - على الانتماء

بالفعل او بالقوة الى طبقة تكون اما طبقة الذي يُسمى (يطلق عليه الاسم) او الذي يُسمى (يُطلق الاسم) .

وقد بينا ايضاً ان هذه الاشارة التفصيلية توضح اساس الاختلاف بين الاسماء المقيدة بالقواعد والاسماء التي تبتكر . . . ونشير هنا إلى أن هذا التمايز لا يتطابق ، إلا بصورة سطحية ، مع التطابق الذي أقامه « غاردنير » « Gardiner » بين الاسماء « غير المتجسدة » والاسماء « المتجسدة » ، علماً أن الأولى - بالنسبة لغاردنير - هي التي تنتقي من لائحة إجبارية محدودة (كأسماء القديسين في « الرزنامة ») أي تلك التي يحملها أشخاص متعددون في نفس الآن وعلى التوالي والثانية هي فريدة تعود لشخص واحد مثل (الاسماء الفرنسية) : Jugurtha, Vercingétorix . وما يبدو لنا هو أن الاسماء من الصنف الأول ذات طبيعة شديدة التعقيد يستحيل حذها انطلاقاً من الميزة الوحيدة التي يتعمدها غاردنير : - فهي تصنف الأهل (الذين انتقوا أسماء أولادهم) ضمن بيئة معينة وعصر معين وفي نمط معين . وهي تصف حاملها بأشكال متعددة وذلك : أولاً لأن زيد (الفرد) يدخل في « زيد الاسم المحمول على أفراد فئة معينة فئة الذين اسمهم زيد . وثانياً لأن أي اسم يتضمن في وعاء الوعي أو اللاوعي اشارة ثقافية تطبع الصورة التي يرى الآخرون شخصية المسمى من خلالها والتي تساهم من هذه الزاوية وعبر مسالك دقيقة تطبع الشخصية او « تقولها » سلباً او ايجاباً . والحال اننا نتحقق من كل ما توصلنا اليه (بالنسبة للاسماء « غير المتجسدة ») فيما يخص الاسماء « المتجسدة » شرط ان يتوفر لنا الاطار الاتنوغرافي الضروري في هذا المقام :

اذ لا يبدو ان الاسم Vercinge'torix يربط المسمى به بقاهر جيرغوفي Gergovie - وهو بطل فريد - الا لاننا نجهل تاريخ الغالين . فالتمايز الذي يقيمه غاردنير لا يختص اذن بصنفين من الاسماء بل بموقعين قد يجد المشاهد نفسها فيهما قياساً لنسق الاسماء الخاص بمجتمعهم ونسق آخر خاص بمجتمع غريب عنه .

وإن في قولنا هذا ما يسهل الاستدلال لاكتشاف مبدأ نسق التسمية عند « الويك مانكان » : فطريقة هؤلاء في صياغتهم اسمائهم شبيهة بالطريقة التي نعتمدها نحن لصياغة اسماء الانواع . ذلك انهم يبدأون لتأكيد هوية فرد معين على

المزج بين مؤشرين (يدلان على مرتبة اسمية واحدة) . المؤشر الأكبر (الاسم « الأكبر ») (*) والمؤشر الأصغر (الاسم « الصغير ») . ولهذا المزاج بذاته اثر مزدوج : فالاسم هنا شاهد على انتهاء حامله الى جماعة طوطمية اذ يحمل دلالات مخصوصة بها ، وحدد يعين موقع الفرد داخل الجماعة .

فالمزاج المركب من الاسم الكبير والاسم الصغير لا يضيفي بذاته الى الإنيّة الفردية ، بل انه حد يعين فئة ثانوية تحمل على حامل الاسم كما تحمل عليه فئات أخرى يُجدها هذا المزاج نفسه وإن بصورة مؤقتة .

فالاسم « السري » هو اذن الذي يتمم الهوية الفردية ، الا ان المبدأ الذي يقوم عليه مختلف كلياً (عن مبدأ الاسماء التي سبق ذكرها) فقد يكون ، من جهة ، اسماً صغيراً او كبيراً (من العشير نفسه او من عشير آخر) مذكر او مؤنث (بغض النظر عن جنس المسمى **) ، أما اختياره فلا يُعلل من ناحية أخرى بنسق محدد كونه يرتبط بحدث معين : صدفة تُطابق بين أثر فيزيولوجي (خارج نظرياً عن إرادة البشر) ولحظة لفظ الاسم (في سياق تعداد الأسماء ****) .

ولنقارن الآن هذا الاسم الثلاثي بالاسماء المثلثة في علم النبات والحيوان . فهاكم في علم النبات : *Psilocybe mexicana Heim* وفي علم الحيوان : *Lutrogale perspicillat maxwelli* فالمصطلحان الأولان في كل اسم ثلاثي يحملان على الكائن المعني مرتبة او فئة في مرتبة من مجموعة منتظمة مسبقاً . الا ان المصطلح الثالث وهو اسم العالم المكتشف يغلق النسق مذكراً بحدث معين : انه عنصر من سلسلة وليس من مجموعة .

ها هنا اختلاف دون شك ، اذ لا يضيف اسم المكتشف ، في الاسماء الثلاثية شيئاً الى الهوية التي تكتمل بالاسمين الاولين : انه يزيد شرف صاحبه شرفاً . الا ان ههنا خطأ بالتأكيد فوظيفة المصطلح الاحصائي لا تكون اخلاقية بل منطقية . فهو يحيل الى نظام القسمة (القطع) الذي يعتمد المؤلف (المعني هنا) او زميل من زملائه ، وهو يتيح للاحصائي اجراء تحويلات لا غنى عنها لحل اشكالات

(*) يتناسب مثلاً مع الشهرة اذا انتقلنا تعسفاً الى نسقنا الحديث .

(**) ايضاح - المترجم .

(***) ايضاح المترجم .

نتيجة عن المترادفات من الاسماء ، اي مثلاً معرفة ان *Juniperus Occidentalis* هو نفس الكائن المسمى *Juniperus utahensis* Engeln وهي تبدو مستحيلة دون ذكر اسماء المكتشفين .

يضطلع المصطلح الاحصائي في التصنيفات العلمية اذن بوظيفة متعكسة ومتناظرة مع الوظيفة التي يقوم بها هذا المصطلح عند « الويك مانكان » اذ انه يسمح هنا بالاستيعاب وليس بالمباينة . فبدل ان يكون شاهد على اكمال نمط وحيد من انماط القسمة يشكل مرجعاً يحيل الى عدد من القسامات المحتملة . والحال ان انموذج « الويك مانكان » لا يبدو ذا مصداقية خاصة الا « للغرائب » التي تخلو منها التقنية « البدائية » الخاصة به ، وهي تضيء بنية النسق او « تفتضمها » . الا اننا نجد هذه البنية دون عناء في جميع المجتمعات التي استقينها منها امثالنا : فيتألف الاسم مثلاً عند الالغونكيين من ثلاثة مصطلحات : اسم مشتق من اللقب العشائري واسم ترتيبى (يدل على رقم الولد من حيث ولادته) ولقب عسكري . اي ثلاثة مصطلحات واحد « آلي » واثان « احصائيان » متفاوتا الفعالية . وههنا عدد من الالقاب العسكرية يفوق عدد الاسماء الترتيبية ، اما احتمال ان يتردد مزاج اسمي لشخصين فيتناقض بقدر ما يكون المصطلح الاول جزءاً من مجموعة (اسمية) الزامية (كمجموعة) . اذ مما يهتم المسمي به حينها حين يختار اسماً بين اسماء عديدة محتملة انما تلافي المتطابقات .

وتجدر الاشارة هنا الى ان الطابع الآلي (الميكانيكي) او الاحصائي ليس من الامور التحليلية (التي لا تنفك عن المصطلحات) : اذ يتحدد نسبة الى المسمي والمسمي ويحدد الاسم المشتق من اللقب « العشائري » دونما لبس هوية المسمي بوصفه عضواً في « عشيرة » انما طريقة انتقائه من بين لائحة معينة خاضعة لشروط تاريخية معقدة : الاسماء الشاغرة وشخصية المسمي ونواياه .

والعكس بالعكس أي أن المصطلحات « الإحصائية » تحدد دون لبس مركزاً فردياً في نظمة المراتب المولدية او المناصب العسكرية . الا ان تبوأ مركز معين يبقى نتاج الظروف الديموغرافية والنفسية والتاريخية اي لعدم تقدير (تحديد) موضوعي لمن سيطلق عليه الاسم في المستقبل .

ويتضح امتناع تحديد اسم العلم الا كوسيلة لتعيين مركز ما في متن نسق

متعدد الابعاد من مثل آخر نتناوله من مجتمعاتنا المعاصرة . فقد تعبر بالنسبة للجماعة اساء مثل Jean Durand, Jean Dupont بمصطلحها الثاني عن الفئة وبالأول عن الفرد . « فجان دي بون » ينتمي أولاً الى فئة « ذي بون » وهو يحتل في هذه الفئة مركزاً محكماً بوصفه « جان » . وهو داخل فئة « ذي بون » : « دي بون » « جان » المميز عن « دي بون » « بيار » او « دي بون » « اندري » . . .

فهنا يتعد هذا الاسم عن كونه اسم علم حتى ان العلاقة المنطقية قد تنقلب في اطار جماعة (اجتماعية) خاصة . فلنتصور عائلة يتنادى افرادها عادة بالاسم (وليس بالشهرة) وحيث شئت الصدفة ان يحمل الاخ والصهر اسماً واحداً . وقد يزول الاشتباه هنا باجراء استبدال تمييزي بين اسم العائلة (الشهرة) والاسم . وهكذا عندما يقول احد افراد العائلة لفرد آخر « جان دي بون » كان على الهاتف « فهو لا يرجع الى الاسم الثنائي عينه ، اي ان اسم العائلة . يُصبح هنا لقباً*) . فها هنا بالنسبة لافراد العائلة فئة (الاشخاص الذين يسمون) « جان » وضمنها « دي بون » و « دوران » اللذين يستخدمان للتعين . اي مصطلحان للتعين (او التمييز) . اي ان عناصر الاسم الثنائي تنقلب من حيث وظائفها تبعاً لموقعنا او الاطار الاجتماعي الذي يوجه لحاظنا انطلاقاً من المجتمع المدني او مجتمع خاص (عائلي قروي . . .) .

وعندما يتبين لنا أن مصطلحاً واحداً يستطيع أن يلعب كونه يلازم مركزاً واحداً ، دور المؤشر في مرتبة أو المحدد للهوية الفردية ، يصبح من العبث أن نسأل كما فعل العديد من علماء الاثنوغرافيا إذا ما كانت الألقاب الشائعة في هذا المجتمع أو ذاك تعتبر أسماء اعلام بكل معنى الكلمة . « فسكينر Skinner » يرى في أسماء « السوك » Sauk أسماء فعلية ، إلا لأنه يشك بأسماء جيرانهم « المنوميني » Menomini معتبراً انها أقرب الى ألقاب الشرف و « الوجاهة » التي يحملها الفرد طوال حياته دونما يورثها الى ذريته . (Skinner 2, p. 17) كما يشك « غولدنويزر » Goldenweiser « من ناحية بأسماء « الايروكوا » Iroquois .

(*) او « شهرة » ! فالشهرة عندنا تحمل هذا المعنى الانقلابي الذي يجعل من اسم العائلة في الاصل اقرب الى اللقب ، كون الاسم هو الاسم الثلاثي اساساً اي سلسلة تربط الفرد بالنسب وتدل على تعاقب الاجيال اي على زمن ما ومن الغريب حقاً ان لا يتطرق المؤلف الى هذه الناحية - اي الاسم والزمن - المترجم .

« . . . واضح أن اسم الفرد . . . لا يقارن أبداً باسمنا الشخصي . علينا بالاحرى أن نعتبره أقرب الى نوع من الاسم الاحتفالي ، وبالتالي تعبيراً حمياً عن الانتماء الى « العشير » أو عن انتاء أشد من الذي يدل عليه اسم العشير العام » .

وأخيراً كما يشك أيضاً « تومسون » « Thomson » بأسماء « السويك مانكان » : « أني قد اعتبرتھا أسماء علم فانھا في الواقع أسماء جماعية تدل على روابط الانتماء والتعاقد بالنسبة للجماعة الطوطمية » .

وقد تفسر هذه التحفظات بأن لوائح الأسماء التي تعتبر ملكاً وامتيازاً لكل « عشير » غالباً ما تكون محدودة العدد وبأن شخصين لا يستطيعان أن يحملوا اسماً واحداً في الوقت نفسه . وهناك عند الايروكوا « حفظاء » أمماء على لوائح الأسماء العشائرية ، التي لا تغيب عن ذاكرتهم ، وهم يعطون في أية لحظة سألوا « كشفاً » بالاسماء الشاغرة . وعندما يولد مولد يُستدعى « الحافظ » ويُسأل عن هذه الشواغر . وقد يبقى عند « اليوروك » « Yurok » في كاليفورنيا المولود دون اسم 6 أو 7 سنين ، بانتظار أن يشغر اسم قريب بعد وفاة حامله ، في حين يسقط الحرم « التابو » عن اسم الميت في غضون سنة ، إذا تيسرت إعادته الى التداول بعد ولادة مولود في خط الحسب نفسه .

إلا أن بعض الأسماء لا يخلو من أن يكون مربكاً محيراً ، كتلك التي تعود الى التوأم أو الى المولود الحي بعد سلسلة من المواليد - الأموات ، في افريقيا وهي تخص بعض الأفراد بأماكن من نظام تصنيفي صارم ومحدود ، فالذين مثلاً يخصون التوائم بأسماء الطيور التي تتميز ببطء طيرانها : الحجل الدراج ، والحبيش . . . إذ أنهم يعتبرون التوائم كائنات من أصل فو - طبيعي مثالها مثال الطيور (6 Evans-Pritchard 2, discussion dans Lévi-strauss) ويعبر « الكوكيوتل » « Kwakiutl » في كولبيا البريطانية عن معتقد مشابه عندما يقرنون التوائم بالأسماك ، يخصون الأولاد الذين يولدون مباشرة قبل أو بعد التوأم بأسماء من أمثال : « رأس - السومون » أو « ذيل - السومون » . . . وهما من المفترض أن تنحدرا من [سمك - المشكاة ؟] أو من Oncorhynchus K'sutch... « السلمون » Silver أو من Oncorhynchus nerka ويقوم بتشخيص هذه الحالات شيخ ولد هو نفسه توأمأ . وفي الحالة الأولى يسمى الذكر من التوأم الرجل - الذي - يُشبع والأنثى المرأة - التي - تشبع . وفي الثانية « وحيد » ، و« فتاة الأصداف » وفي الثالثة

« عامل الرؤوس » و« راقصة الرؤوس » (Boas 4 part I, p.p. 684- 693) .

ويتبع الدوغون في السودان طريقة صارمة جداً لاعطاء أسماء العلم ذلك انهم يقومون بتحديد مركز كل فرد انطلاقاً من أنموذج تحديري Généalogique وأسطوري حيث يرتبط كل اسم بجنس وبذرية وبمرتبة ولادة وبالبنية الكيفية المميزة الخاصة بالانساب التي تضم الشخص : الذي يكون توأمأ هو نفسه . أو الأول أو الثاني بعد التوأم أو العكس . أو ذكراً مولوداً بين اختين أو العكس (3) (Dicterlen) .

وأخيراً فإننا نشك في اعتبار الأسماء تراتبية التي نلقاها عند اللغونكين أو السيو أو الميكس أسماء علم (2) (Radin) وكذلك أسماء المايا (Tozzer) أو الأسماء المتداولة جنوبي آسيا.. etc. (Benedict) . إلا أننا نقتصر هنا على مثل واحد مثل « الداكوتا » «Dakota» حيث النظام متطور تطوراً ملحوظاً وهو يحتوي الأسماء الآتية المناسبة مع مراتب الولادة العائدة للبنات السبعة الأول والأبناء الست الأول :

بنات	صبيان
1- Wino'ne	Icaske'
2- Ha'pe	Hepo'
3- Ha'pslai	Hepi'
4- Wiha'ki	Watca'to
5- Hap'on A	Hake'
6- Hapstin A	Tatco'
7- Wihare'da	-

(Wallis, p. 39)

ويمكننا أن نرتب في هذه الفئات نفسها المصطلحات التي تحمل محل أسماء العلم خلال مختلف مراحل « التدريب » -

ونجد عند القبائل الاسترالية شمال أرض « دامبييه » Dampier متواليات من 9 أسماء تعطى للأغرار قبل « تفرير » الأسنان . ثم قبل الختان وقبل الفصد الشعائري . . . ويعطى التويوي في جزر ميلفيل وباتورست في استراليا الشمالية أسماء مخصوصة للأغرار بحسب درجاتهم . وهناك 7 أسماء ذكور تتراوح بين سن

الـ15 والـ26 (Hart, p.p. 286-287) . والواقع ان الاشكالات التي تثيرها هذه الحالات لا تختلف عن تلك التي تثيرها الأعراف المألوفة في مجتمعاتنا الراهنة كأن يسمى المولود باسم جده مثلاً . إذ يعتبر اسم الجد بمثابة لقب لازم ومخصوص أو محجوز . . نمر إذن من الاسم الى اللقب تدرجاً وعبر انتقال غير ملحوظ لا يرتبط بأية خصوصية تحليلية لا تنفك عن المصطلحات ، بل بالدور النبوي الذي تلعبه هذه المصطلحات ضمن نسق تصنيفي من العبث ان نحاول عزلها عنه .

الفرد كنوع

يسمح النسق الاسمي الذي يعتمد «البينان» «Penan» وهم من بدو «البرنيو» Bornéo بتدقيق العلاقة بين الألفاظ التي تميل الى اعتبارها بمثابة أسماء أعلام وتلك التي تبدو للنظرة الأولى مختلفة من حيث طبيعتها . ولكل فرد من «البينان» ثلاثة أنواع من الأسماء : اسم شخصي ، ولقب باسم الابن («أبو فلان» أو «ام فلان») وأخيراً ما يصح أن نسميه «اسم مأمي» يعبر عن علاقة الشخص فقدمه «أب الميت» ويعرف «البينان» الغربيون ليس أقل من 26 «اسماً» مأمياً متمايزاً تتناسب مع درجات القرابة ، عُمر الفقيد ، والجنس ، ومرتبة الأولاد حتى التاسع منهم .

أما القواعد التي تنظم استخدام هذه الأسماء فهي بالغة التعقيد . وإذا ما بسطنا الأمور غاية التبسيط نقول أن الولد يُعرف باسمه العلم حتى يموت أحد أسلافه . فإن كان المتوفي جده لقب «بتوبو» Tupou وإن كان عمه لقب «ايلون» «Ilun» ، ويحافظ على هذا اللقب حتى يموت قريب آخر ، فيأخذ حينئذ اسماً جديداً . فقد يطلق هكذا على الفرد «البينان» قبل أن يتزوج وينجب أولاداً 6 أو 7 «أسماء مأمية» أو أكثر . . .

يتخذ الأب أو الأم عند ولادة البكر لقباً ويكنوا به مثلاً : «تاما أوينغ» ، «تينين أوينغ» (أبو أوينغ وأم أوينغ) (*) أما حين يتوفى الولد فيحل «اسم مأمي» مكان الكنية : «ولد بكر ميت» ويستبدل هو بدوره حين يولد مولود جديد .

(*) كما هي الحال في مجتمعاتنا حيث قد يكتسى الأب قبل ولادة المولود فيعرف اسم المولود مسبقاً وهو يتحدد انطلاقاً من اسم الأب فمثلاً محمد = أبو قاسم

ونصادف المزيد من العقد حين ندخل في الحسبان القواعد الخاصة بالاشقاء .
إذ ينادي الولد باسمه حين يكون جميع أخوته وأخواته أحياء . أما في حال وفاة
أحدهم فيعطى « اسماً مأمئياً » « الأخ الأكبر للميت » (*) وإذا ولد له شقيق آخر بعد
الوفاة عاد الى اسمه . (Needham I, 4) .

إلا أن أموراً كثيرة تبقى غامضة بعد هذا العرض . وعلى الرغم من أن هذه
القواعد تبدو مترابطة وظيفياً فإننا لا نعلم جيداً تعلقها بعضها ببعض وتأثيرها فيما
بينها . ويمكننا إجمالاً أن نحدد النسق هنا انطلاقاً من ثلاثة إيقاعات : فبالنسبة
لاسلافه ينتقل الفرد من « اسم مأمئي » الى « اسم مأمئي » آخر . وبالنسبة لاشقائه
من اسم العلم الى الاسم المأمئي « وبالنسبة لأولاده من الكنية الى « الاسم المأمئي » .
ولكن ما هو الرابط المنطقي بين هذه الأصناف الثلاثة من العناصر ؟ وما هو الرابط
المنطقي الآخر بين أصناف الإيقاعات الثلاثة ؟

« فالكنية » و« الاسم المأمئي » تتخذان من علاقة القربى مرجعاً لهما ، فهما
إذن من المصطلحات أو العناصر العلائقية . أما اسم العلم فلا يتميز بهذا الطابع ،
أي يحدد فقط « ذاتاً » تقابل « ذواتاً » أخرى . ويسمح هذا التقابل بين الذات
والآخر (وهو لا ينفك عن اسم العلم) بدوره ، بالتمييز بين الكنية والاسم
المأمئي . وقد تتحدد الأولى التي تضم اسم علم (لا يعود الى المسمى - حامل
الاسم) بوصفها تعبر عن علاقة بذات أخرى . أما الاسم المأمئي حيث يغيب اسم
العلم فهو بمثابة تعبير عن صلة قربي بين آخر لا يحمل اسماً مع ذات لا تحمل اسماً
هي أيضاً . أي صلة تحدد كعلاقة بالمغايرة . وأخيراً فهذه العلاقة سلبية ذلك أن
« الاسم المأمئي » لا يعلن عنها إلا لكي يلحظ اندثارها .

ويمكننا انطلاقاً من هذا التحليل أن نستنبط بوضوح الرابط بين اسم العلم
و« الاسم المأمئي » . فهو رابط يقوم على الانقلاب التناظري Symétrie inversée .

(*) « شقيق المرحوم » أو « شقيقة المرحوم » ...

اسم علم	اسم ماتمي	
-	+	علاقة موجودة (+) أو غائبة (-) :
+	-	تقابل بين الذات (+) والآخر (-) :

ونتوصل هنا الى استنتاج أولي : ان اسم العلم الذي لا نتردد باعتباره كذلك ، و« الاسم الماتمي » الذي لا يتعدى من حيث خصائصه كونه مؤشراً تصنيفياً ، يدخلان واقعاً في متن الفئة نفسها . أما الانتقال من الواحد الى الآخر فيتم بواسطة تحويل معين .

أما الكنية فما شأنها ؟ وما هي علاقتها بالاسمين المذكورين وبداية « بالاسم الماتمي » ؟ يبدو لنا أن الكنية تشير الى قدوم « آخر » مغاير لنا « غيرنا » الى هذه الحياة ، فيما يشير الاسم الماتمي الى وفاته . . . ولكن الأمور ليست بهذه البساطة ، فهذا التأويل لا يفسر لماذا تدل الكنية على ذات الآخر (أي لماذا تتضمن اسم علم) ، فيما لا يتعدى الاسم الماتمي السلب ، سلب علاقة المغايرة دونما الرجوع الى الذات . إذن فليس ها هنا تناظر شكلي بين النموذجين .

بيدي « نيدهام » « Needham » في دراسته التي نعتمدها مرجعاً لتحليلنا ملاحظة مفيدة :

« هناك شبه غير واضح المعالم بين الاسماء الماتمية والاستخدام القديم في الانجليزية لكلمة Widow (أرملة) كلقب . . أو الاستخدام المعاصر في فرنسا وبلجيكا لكلمة Veuve واستخدامات من هذا النوع في مناطق أخرى من أوروبا ، الا أن كل هذا يبقى مختلفاً جداً من معظم الجوانب عن أسماء الموت (الماتمية) ليوحي بحل ما لهذه المسألة . (Needham I, p. 426) .

ألا يقود هذا الرأي سريعاً الى اليأس ؟ الواقع أن ما كان يعوز نيدهام ليحي أهمية الإشارة هو أن يلاحظ في الأمثلة التي قدمها تقييد الحق « بالاسم الماتمي » بحمل

سابق عليه لاسم يشبه شهباً تماماً الكنية . ويقرن التعبير الفرنسي التقليدي « أرملة » Veuve باسم العلم (أرملة فلان) ولكنه لا يقرن المذكر « ارمل » أو « يتيم » . . . لماذا هذا الحصر بالمؤنث؟ تنحدر شهرة الأب الى الاولاد وتعود عليهم كحق مكتسب . أي أن علاقة الاولاد « باسم العائلة » (الشهرة) لا تتغير بعد موت الأهل . وينطبق هذا الأمر خاصة على الرجل إذ يظل محتفظاً باسمه مهما تغير وصفه العائلي : أي سواء كان عازباً أو متزوجاً أم أرملًا . في حين أنه لا ينطبق على المرأة التي تتحول بعدما تفقد زوجها الى « أرملة فلان » وذلك لأنها كانت في حياته « زوجة فلان » بعد أن تخلت عن اسمها لقباً يعبر عن علاقتها « بذات » أخرى ، وهذا ما يحدد بالضبط الكنية . إلا أن هذه الكلمة (الكنية) قد تكون غير دقيقة هنا . وربما أمكننا استخدام « اسم زواجي » « Andronyme » إلا أن هذا لا يبدو ضرورياً كوننا نلاحظ مباشرة الطباق البنيوي دون أن نلجأ الى نحت لفظ جديد . وبالفرنسية لا يحق للشخص بالتالي أن يحمل اسماً مائماً قبل أن يكون قد كُتِبَ من قبل : أي لأن ذاتي محددة بعلاقتها « بالآخر » لا احتفظ بهويتي بعد موت هذا الآخر إلا عبر هذه العلاقة التي باتت الآن محددة بالسلب ، على الرغم من ثبات صورتها ثباتاً شكلياً . « أرملة فلان » هي زوجة فلان الذي لم يضمحل ، بل انه يوجد ولكن فقط عبر علاقته بهذا « الآخر » الذي يتحدد به .

وإذا قيل لنا أن الاصطلاحين في هذا المثل قد شكلا بالطريقة نفسها أي بضم علاقة قريبي الى محدد عائلي (اسم العائلة) في حين أن اسم العلم لا يدخل كما أشرنا في حال « البينان » Penan في « الاسم المائمي » . نقول قبل حل هذا الاشكال لننبه الى هذا التعاقب الدوري بين الاسم و« الاسم المائمي » الذي يجري في سلسلة الاشقاء . لماذا الاسم وليس اصطلاح شبيه « بالاسم المائمي » أي مثلاً اسم أخوي مثل « أخ أو أخت فلان » ؟ الجواب سهل : ان الاسم الشخصي للمولود (الذي يحل محل « الاسم المائمي » الذي يحمله الأخوة والأخوات) هو هادف أو حمال لهدف معين : انه يستخدم لصياغة الاسم المائمي الذي يعود للأهل ، وهم قد حجزوه بمعنى ما لكي يضعوه في طي النظام الذي يتحددون به . فاسم الولد الأصغر منفصل إذن عن سلسلة أشقائه ، وهؤلاء عندما لا يستطيعون أن يتحددوا به ، ولا باسم أخيهم الفقيد أو أختهم الفقيدة (لاننا نواجه هنا بمعنى ما مجال الحياة وليس مجال الموت) يكتفون بما تبقى لديهم (من أسماء) : أي اسمهم الخاص الذي هو أيضاً

اسمهم العلم ، إلا أن هذا الأمر لم يكن ليتم هكذا لو لم تستنفد جميع الاحتمالات الأخرى : أما لأن العلاقات قد استخدمت استخداماً آخر ، وإما لأنها فقدت مصداقيتها حين تغيرت إشارة النسق أو عدل اتجاهه (السليبي أو الإيجابي) .

وبعد أن اتضح هذه النقطة نتعرض الآن الى مسألتين : استخدام الكنيات من قبل الأهل وغياب اسم العلم عن متن الأسماء المأتمية . ولئن بدا في ظواهر الأمور أن المسألة الأولى تتعلق بالمضمون والثانية بالشكل فإن المسألتين ليستا في الواقع الا مسألة واحدة تقتضي حلاً واحداً . إن اسم الميت لا يلفظ وهذا كاف لتفسير الاسم المأتمي . أما بما يخص الكنية فالأمر واضح : إن الولد يحجب اسم والديه فتحرم مناداتهما بأسمائهما وهذا يعني انها من « الأموات » أي ان النسل ليس إضافة بل جديد يحل مكان القديم (*) .

ونفهم من هذه الزاوية عادة « التيدي » القاضية بتحريم استعمال أسماء الاعلام أثناء احتفالات التأهيل أو الوضع .

« إن الولادة بنظر « المحليين » مسألة يكتنفها سحرٌ عظيم إذ يعتقدون أن للمرأة الحامل صلات حميمة بعالم الأرواح ولذلك يتخذ اسمها وهو لا ينفك عن ذاتها طابعاً شبحياً . وهو ما تعبر عنه القبيلة حينما تعامل الزوج وكأن امرأته الحامل غير موجودة أو كأنها في الواقع ميتة أو انها لم تعد خلال هذه الفترة زوجته . . . فهي في وصل مع الأرواح وصل ينجب لزوجها طفلاً . . . » (Hart, p.p. 288-289) .

وتحمل ملاحظة أخرى لنيدهام حول « البينان » « Penan » تفسيراً من النوع نفسه : فليس للكنية ، كما يقول ، طابعاً فخرياً ولا ينجبل المرء من كونه بلا عقب : « فإن لم يكن لك طفل فليس من خطأ ارتكبه . إنه لمؤسف دون شك أن لا يجد

(*) إن ليفي - ستراوس ييسط الأمور هنا على غير عادته على أية حال (!) متشبهاً بفكرته التي تتواتر في هذا المؤلف وهي غلبة الفصل على الوصل ، والواقع انه يرى في العلاقة بين الاسم (الكنية) والمسمى (المكنى) تطابق خالصاً . أي أن غياب الاسم يعني غياب المسمى أو « موته » وفي ذلك تبسيط إذ أن هذا الغياب يدل على حضور الأب في الابن أو ان غياب الاسم يدل على استمرار المسمى . . . وإذا تذكرنا أن الابن غالباً ما يحمل اسم الجد (في مجتمعاتنا على الأقل) أمكننا أن نتخيل ان لعبة الغياب والحضور وهي لعبة الزمن أو ماهيته التي تعني انقطاع الأناث المتوالية ، ضرورية لاستمرار تدفق الحياة عبر الأجيال . . . وبواسطة الموت أيضاً . وإلا لما كان للقرية والحسب هذا المعنى الوجودي العميق والمثل عندنا واضح في هذا السياق : « من خلف ما مات ! » .

المرء من محل محله ويتذكر اسمه . ولكن هذا لا ينجل ولما الخجل ؟ (L.C., p. 417) .

وقد يكون « للحضانة » التفسير نفسه ، فمن الخطأ ان نقول بهذا الصدد أن الرجل محل هنا مكان « الولادة » المرأة المولدة ، فأحياناً يخضع الزوج والمرأة للعناية نفسها لأنها يتأهيان مع الطفل الذي يكون في الأسابيع الأولى عرضة لأخطار جمة ، وأحياناً أخرى وكما هي الحال في أميركا الجنوبية يلقي الزوج عناية أكبر من زوجته ، ذلك أن شخصية الأب وفقاً للنظريات المحلية حول الحمل هي تخصيصاً التي تندمج بشخصية الطفل .

فلا يلعب الأب إذاً دور الأم في كلتي الاطروحتين بل انه يلعب دور الطفل دائماً . أما علماء الاتنولوجيا فنادراً ما تنبهوا للنقطة الأولى وغالباً ما غفلوا عن الثانية .

ونصل هنا في تحليلنا الى استنتاجات ثلاثة : الأول : وهو ان أسماء الاعلام لا تدخل أبداً ضمن مقولة مخصوصة بل انها تجتمع مع عناصر مغايرة لها في مجموعة واحدة وهي تظل مختلفة عنها وإن ارتبط الكل بروابط بنيوية . والواقع ان « البيان » Penan أنفسهم يرون في هذه العناصر مؤشرات تصنيفية فيقولون يدخل فلان في الاسم المأتممي ولا يقولون يتخذة أو يعطى له .

والثاني وهو ان أسماء الاعلام تحتل في هذا النسق المعقد موقع العنصر الثانوي الملحق وليس العنصر الاساسي الموجّه .

وفي الحقيقة وحدهم الأطفال هم الذين يحملون أسماء صريحة ، كونهم ما يزالون صغاراً ليوصفوا بصفات النظام العائلي الاجتماعي وينطبغوا ببنيته أو لأن إمارة هذا الوصف أو وسيلته تبقى محجوزة مؤقتاً لصالح أهلهم . أي ان اسم العلم يتعرض هنا « لكساد » فعلي من ناحية استخدامه المنطقي . فهو سمة « الخارج عن التصنيف » او انه يشير الى ضرورة مؤقتة تجبر المرشحين للدخول في مرتبة تصنيفية معينة على تحديد أنفسهم خارج أي صنف (هذه حال الأشقاء الذين يستعيدون اسمهم الشخصي) أو عبر علاقتهم بما هو خارج عن التصنيف (كما يفعل الأهل عندما يدخلون في « الاسم المأتممي ») إلا أن الموت عندما يترك ثغرة في النسيج الاجتماعي يرى الفرد نفسه وكأنه منجذبٌ غائرٌ . . . أي ان « للإسم المأتممي » أفضلية

منطقية مطلقة على باقي الأشكال ، فهو يسمح للفرد أن يستبدل اسمه الخاص الذي لا يتعدى كونه بطاقة انتظار بموقع مخصوص في النسق الذي يتشكل في مستوياته الأشد عمومية من مراتب منفصلة ومحددة بالكم . واسم العلم هو « قف » الاسم المأتمى » أو ما ينتج عن انقلابه . فيما تقدم الكنية بدورها صورة معكوسة عنه . ويظهر « البيان » كما نموذجٍ مقابلٍ للالغونكين والايروكوا واليوروك ، إذ لا بد للمرء في الحالة الأولى أن ينتظر وفاة قريب ليتحرر من الاسم الذي يحمله أما في الحالة الثانية فغالباً ما يرغب المرء على انتظار وفاة قريب ليرث اسمه . إلا أن انهيار قيمة الاسم المنطقية في الحالة الثانية ليس أقل وضوحاً مما هو عليه في الأولى .

« لا يستخدم الاسم الفردي أبداً للتكلم عن الأهل أو لمناداتهم إذ المناداة تكون دائماً بمصطلح القربى المناسب ، وتستحسن عندما يوجه الكلام لغير القريب ، المخاطبة بصيغة قرابة تناسب عمر المتكلم والمخاطب . ولا بذكر الاسم الشخصي إلا إذا طال الكلام غريباً وربما تحاشى المتكلم ذكر الاسم حتى في هذه الحال إذا ما كفى فحوى الحديث للدلالة على الشخص المقصود » . (Goldenweiser, p. . 367) .

فعند الايروكوا Iroquois إذن وبغض النظر عن الاختلاف المشار إليه لا يوضع الفرد « خارج أي صنف » إلا إذا تعدت كافة الحلول (*) .

لقد رد البعض تحريم التلطف باسماء الاموات الى شتى انواع المعتقدات . وهذه المعتقدات موجودة واقعا ، ولكن هل تعتبر أصل هذه العادة او عامل من عوامل نشوئها او حتى نتيجة من نتائجها ؟ يظهر تحريم اسماء الاموات ان صحت تفسيراتنا كخاصة بنيوية من خصائص بعض نظمات التسمية . فاما ان تكون اسماء الاعلام رموز تصنيفية واما ان تقدم حلاً مؤقتاً بانتظار ساعة التصنيف . فهي تمثل اذاً المرتبة التصنيفية بصيغها الاكثر تواضعاً . وهي لن تكون باقصى الحالات اكثر من وسائل ، تخرج مؤقتاً عن مراتبها التصنيفية ، فتشكل مراتب بذاتها ، او انها « كمبيالات »

(*) نفاذياً لاستخدام الاسماء الشخصية ابتكر اليوروك في كاليفورنيا نظام تسميات تتألف من جذر يدل على مكان السكن - القرية أو المنزل - ولاحقة تدل على الحالة الزوجية وتختلف إذا كان المسمى رجلاً أو امرأة . وتتشكل أسماء الذكور وفقاً لمسقط الرأس المرأة وأسماء النساء وفقاً لمسقط رأس الزوج . أما اللاحقة فتبين ان كان « بالنقلة » (نقل العروس الى بيت الزوج) والشرء ، أو بصيغة « صهر البيت » أو عقداً حرراً . أو إذا أبطل الزواج بوفاة الزوج أو الزوجة أو بالطلاق . .

مسحوبة مقابل « سيولة » عقلانية النسق ، أي على قدرته المقطوعة على أن يقدم لدائنيه مرتبة تصنيفية في الوقت المناسب .

وهدم الاطفال الذين يولدون لتوهم يثرون مشكلة : انهم هنا . والواقع ان اي نسق حين يعتبر التفريد بمثابة تصنيف (وقد رأينا ان هذا الاعتبار سائد) يتعرض لخطر انهيار بنيته كلما استوعب عنصراً جديداً .

الا ان هذه المسألة تحتل نوعين من الحلول توجد بينهما على كل حال توسطات عديدة . فاذا كان النسق الذي نتناوله معتمداً على مراتب من المواقع فالمطلوب هو ان يتضمن احتياطاً من المواقع الشاغرة يكفي لاستيعاب الاولاد الجدد . اما حين يفوق عدد المواقع عدد الاشخاص يصبح « الآن » [استواء الزمان] بأمن من « نزوات » الزمن المتقضي [تفاوت الزمان] . وهذا هو الحل الذي يقدمه « الدير وكوا » Troquois . أما اليوروك Ywrok فلم يصلوا إلى ما وصل إليه جيرانهم من بعد نظر ، إذ لا بد للاولاد أن « يجلسوا هنا في غرفة الانتظار » أي الانتظار مؤقتاً - ذلك أن تصنيفهم في غضون أعوام أمر مؤكد - في « اللاتعيين » على أمل أن يحتلوا موقعاً في المرتبة التي تؤمنها لهم بنية النسق .

اما عندما يتشكل النسق من مراتب رابطة فتتغير الامور تماماً . اذ بدل ان يختفي فرد معين ويأتي آخر مكانه فيملاً موقعاً معنوياً باسم من اسماء الاعلام يستمر بعد ان يزول الافراد لكي تتحول الرابطة نفسها الى عنصر (قربي) في مرتبة تمنحني هنا اسماء الاعلام التي كانت تعين العناصر الرابطة بوصفها كائنات متميزة . وتستحيل وحدات النسق (الدنيا) الأخيرة مراتب في نسق واحد يتعاقب الاحياء عليها الى روابط تقع او تصنف بين اموات بالفعل او بالقوة (اي الاهل الذين يتحددون كاموات بالتقابل مع الحياة التي منحوها) واحياء بالفعل او حتى بالقوة (اي المواليد الجدد الذين يحملون اسماً يمكن الاهل من ان يحددوا انفسهم قياساً اليهم ولغاية ما يموت احد الآباء او الاجداد فيصبح بدوره مرجعاً للاهل يحددوا انفسهم بالنسبة اليه) . وتتشكل المراتب في هذه الانساق من علاقات دينامية مختلفة النماذج ، تجمع بين مداخل النسق ومخارجه ، هذا عند « اليوروك » اما عند « الايروكوا » وعند مجتمعات اخرى من النمط نفسه فترتكز المراتب (الفئات) الى لائحة تضم مواقع ثابتة قد تكون شاغرة او محتلة (*) .

(*) وما ينتج عن ذلك ان انظمة المواقع ، تقوم على الفصل بعكس انظمة الروابط التي تقوم على الوصل . وقد يبدو =

لا يطرح تحريم التلفظ باسم الميت على عالم الاتنولوجيا مسألة مخصوصة قائمة بذاتها : فما يسلب الميت اسمه عند « البيانان » هو نفس يسلب الحي اسمه ايضاً حينما يدخل في النسق متخذاً اسماً مأمئياً ، اي انه يصبح طرفاً في علاقة لا يوجد طرفها الآخر - كونه ميتاً - الا في متن العلاقة التي تتخذها مرجعاً لتعيين شخص (حي) آخر .

ويفقد للسبب نفسه الاب والام اسميهما ويحملان اسمين مأمئين فينحل بذلك (ولغاية وفاة ولد من اولادهما) اشكال « العضو الزائد » الذي يواجه النسق . اي لا بد لهذا الاخير من « الانتظار امام الباب » وان يظل « مستلب » الاسم حتى يجد مدخلاً يدخل منه ، اي حتى يتطابق كائنان ، كان أولهما خارج النسق أنفأ واصبح ثانيهما في هذه الوضعية لاحقاً ، في مرتبة من المراتب الرابطة التي يتشكل النسق منها .

اذن يهتم بعض المجتمعات باسمائه فيحرص عليها ليحول دون استهلاكها وفنائها ، اما البعض الآخر فيفرط بها ويدمرها عقب كل جيل وهو يتخلص منها اذآك فيحرم استخدامها ويصيع اسماء اخرى يستبدلها بها .

الا ان هذه القابليات والمواقف التي تبدو متناقضة ظاهراً ، ليست الا تعبيراً عن خاصة ثابتة من خصائص انساق (نظمات) (*) التصنيف .

فهي متناهية وثابتة الصورة اي يمتنع ان يصيب التغير والتعديل اشكالها . ولا

= هذا الامر جلياً اذا عدنا الى عادة من عادات « البيانان » Penan لم يعطها نيدهام Needham تفسيراً معقولاً وإن كان هو الذي رواها . فحين يصاب احد افراد العائلة النواتية بالحداد تحل الاضافة « جد » « حفيد » مكان التسميات العادية التي تعود الى عناصر قرابية اشد قرباً افلا يكون مرد ذلك الى انزلاق « الحداد » واقترابه من الموت وبالتالي ابتعاده عن نسبائه الاقربين .

فان حلقات السلاسل القرابية تتراهن من جراء الموت . ان نيدهام Needham يأنف القبول بهذا الامر ذلك انه يرى مسائل عدة حيث لا توجد الا واحدة : فالشخص الذي يتخذ الحداد لا ينادي « حفيدي » (ستي ، جدي) ابنه او ابنته او ابن اخيه او ابنة اخيه ، او ازواجهم او زوجاتهم لان الحداد يصيهم بصورة مباشرة او غير مباشرة بل وفق مبدأ التناظر . ان جميع الامثلة التي يطرحها نيدهام تثبت هذا الرأي ، الامثل الطفل الصغير الذي يقع ضحية حادث بسيط (يقع او يضرب او يسرق الكلب اكله . . .) فينادي بالاسم المأمئ الذي يخص عادة للذين فقدوا جدّهم . الا ان تأويلنا يشمل هذه الحالة ، فالولد يصاب مجازاً بالحداد حين يصاب بمكره بسيط يعرض سلامته الراهنة (السقطه) او اللاحقة (نقص الطعام) ذلك انه لرعيانه سريع العطب . . .

(*) لقد عربنا Systemel بنسق او نظام او نظمة وهي معان يتضمنها اللفظ الفرنسي جميعها وقد اخترنا اللفظ المناسب لدلالة الكلمة بحسب مواضع العبارة .
- المترجم -

يقوم المجتمع عندما يتقيد بهذه السنن والعادات باسقاط أو تطبيق « شبكة » صلبة ذات عينات متفاصلة على سيلان الاجيال ودفقها المتواصل فتطبعها ببنية معينة . ولا يتطلب ترجيح قابلية من هذه القابليات اكثر من « دفعة » بسيطة : فاما ان تشكل نظمة اسماء الاعلام غشاء مصفات التصنيف ويكون اكثر الاغشية لطافة ورقة فلا ينفك اذآك عنها ، واما ان يظل خارج هذه المصفاة الا انه يقوم على رغم من موقعه هذه بتفصيل المتصل وتفريد المجمل مستبدلاً الوصل بالفصل على مستوى الشكل مؤمناً بذلك الشرط الضروري للتصنيف . ويخسر الاموات الذين تبعد الشبكة عنهم في كلتي الحالين اسماءهم ، اما لأن الاحياء ينتزعونها منهم كونها رموزاً تدل على مواقع لا بد ان تملأ دائماً (*) ، واما لأن اسماء الاموات تفسى حيث تتعرض للحركة التي تمحو اسماء الاحياء في الطرف الآخر من الشبكة . ويحتل النسق الاسمي الخاص بالتبوي ، الذين سبقت الاشارة اليهم مراراً ، موقعاً وسطاً ، اذ تبدو اسماء الاعلام هنا مخصوصة بحاملها بدقة متناهية : (**)

« فمن المستحيل عند التبوي Tiwi (ويقارب عددهم 12000) ان يحمل شخصان الاسم نفسه . . . ولم تلحظ دراسة دقيقة لهذه الاسماء التي تبلغ (3300) وعلى الرغم من ان كل يحمل بمعدل ثلاثة اسماء اي اشتراك في الاسم حتى بين شخصين فقط » - Hart, P 281 .

ويتسارع توالد الاسماء كلما تعددت المحرمات الدالة عليها . اما هذه المحرمات فتشعب من حيث موضوعها الى اثنين : فهي تصيب كما اشرنا في سياق تناولنا للمثل من بداية جميع الالفاظ الشائعة التي تتشابه لفظاً مع اسماء الفقيد ثم جميع الاسماء التي اعطاها الفقيد لاشخاص آخرين من اولاده سواهم .

واذا فقد طفل والده ولم يكن له سوى اسم واحد اصبح بدون اسم ،

(*) في اسطورة « فوكس » التي تناول اصل الموت يقال لمن يصيبه الحداد : « والآن اليك ما يجب عليك فعله ، عليكما (انت والفقيد) ان تأخذا دائماً استراحة من بعضكما البعض (باقامة اعياد التني) حينها تنهب روح الفقيد بالتاكيد وتبعد سريعاً . عليك ان تبني شخصاً معيناً وتغذي نحوه المشاعر نفسها التي كانت تشدك الى نسيبك الميت فترتبط بنفس العلاقة التي كانت تربطها بنسيبك . وهذه هي الوسيلة الوحيدة التي تبعد روح نسيبك بسرعة » [ويعبر النص ايضاً بفصاحة عن طرد الحي للميت] (Michelson P 411) .

(**) اذا كان التصنيف يقتضي الفصل الا أن الفصول بين الموجودات تلحظ ايضاً توحيدها ولا يتبين ذلك الا متى اصح التصنيف بالماهيات مرحلة من ادراك اتحاد الموجودات . المترجم .



LA BICHE



M. MOUTON



MELLE RATANNE



MELLE FIN-BEC



L. ASINUS



MELLE BELLOTE



M. BEQUIN



M. LA TROMPE



L. TOUTOUR



MELLE MINETTE



M. L'IVROGNE



M. RATON



« کاریکاتور »

واستمر على هذه الحال الى حين يأتيه اسم من مكان آخر . (L. C, P 282) . وبالفعل فكلما تزوجت امرأة ثانية يعطي زوجها اسما جديدة ليس فقط لاولاد الزوج السابق بل لجميع الاولاد التي تكون المرأة قد انجبتهم طوال حياتها اياً كان والدهم . ولما كان « التويي » يمارسون تعدد الزوجات لمصلحة الشيوخ ، لا يأمل الرجل بالزواج قبل بلوغ سن الـ 35 أما النساء فينتقلن من زوج الى زوج بسبب اختلاف السن بين الزوجين وهو يزيد من احتمال وفاة الرجال قبل نسايتهم .

لا يستطيع احد ان يتباهى اذن باسم نهائي قبل موت والدته . (Id, P 283) انه لنظام غريب حقاً وقد يبقى غريباً لو ان هذه الاطروحة لا تفيد في تفسيره :

ان العلاقات والمواقع تتساوى هنا - فاي زوال للعلاقة يستتبع زوال اسما الاعلام المرتبطة بها اجتماعياً (اسما اعطاها الفقيد) او لغوياً (الفاظ تشبه اسما الفقيد) .

وتدفع اية علاقة طارئة باولية اعادة التسمية داخل اطار العلاقة .

لقد قارب بعض علماء الاتنوغرافية اشكالية الاسماء من زاوية مصطلحات القرابة :

« يمكننا من الزاوية المنطقية ان نضع تعابير القرابة ضمن مجموعة اسما الاعلام والضائير . اي في منزلة وسيطة وقد يصح اعتبارها كضائير متشخصة مخصوصة او اسما علم معممة » (Thurnwald, P 357) .

الا ان هذا الانتقال يبدو بدوره ممكناً ، ذلك ان اسما الاعلام تظهر دائماً في لحاظ الاتنولوجيا بمثابة مصطلحات معممة او هادفة الى التعميم ، وهي لا تختلف من هذا المنظور كلياً عن اسما الانواع ، افلا ترى ان الناس يطلقون في اللغة المحكية اسما بشرية على الطيور بحسب انواعها . فبالفرنسية الدوري هو Pierrot والبيغاء Jacquot (. . .) والاوزه Godard . . . والملفت ان هذا الاسم كان يطلق في القرن السابع على الزوج الذي تكون زوجته في الوضع وهي بحالة اجتماعية ذات دلالة خاصة . . . (*) .

(*) الملحوظ عندنا ان اسما الطيور قد تطلق على بعض الاشخاص كما هي الحال الاخيرة : ابو الحن مثلاً ، او ان الطيور تحمل اسما تقرب من الكنية خوري

افلا يعني هذا ان لاسماء الانواع بعض مواصفات اسماء الاعلام؟
فغارديز Gardiner بعد بروندال Bröndal يقبل بهذه الوجة بالنسبة للتعبير في
ميادين علم الحيوان والنبات العلميين :

« يستدعي اسم Brassicarapa « براسيكا رابا » بسهولة الى الاذهان صورة
عالم النبات وهو يصنف نماذج تشابه كثيراً في نظر الانسان العادي ثم انه يعطي
لواحد منها اسم Brassicorapa تماماً كما يطلق الاهل اسماً على طفلهم .

اما لفظه لفت فانها لا تستدعي شيئاً من هذا ومع ذلك فكلمة Brassicarapa
ليست الا الاسم العلمي لاسم النكرة : « لفت » ولدينا حجة اضافية تجعلنا نعتبر
« براسيكا رابا » كاسم علم ، او اقرب الى اسم العلم من « لفت » وهي اننا لا نقول
ان هذه « براسيكا . . . »

علماء اننا نقول : هذه نماذج جميلة من « البراسيكا رابا » وعندما نتكلم هكذا
فاننا نعني اي نموذج فردي من هذا الصنف في حين اننا عندما نتكلم عن نبات معين
كاللفت فاننا نقصد تماثله مع نباتات اخرى من نفس النوع . والاختلاف الالسي
هنا ليس الا من باب التنبيه والاشارة التفصيلية الدقيقة ولكنه واقعي . ففي الحالة
الاولى يبرز لفظ الكلمة التي نعتبرها عادة « الكلمة عينها » اكثر من الحالة الثانية .
(Gardiner, P 52) .

وهذا التفسير هو محوري في فكر المؤلف او انه اطروحته المركزية التي تقول في
« ان اسماء العلم هي اشارات الهوية التي لا تدرك بالعقل بل بالحدس » (L. C P .
41) .

والحال اننا قد اقمنا الدليل بانفسنا على التطابق بين تعابير علم النبات
والحيوان مع اسماء الاعلام ، مبينين ان العديد من المجتمعات تنتهج لسبك اسمائها
الطريقة نفسها التي تستخدمها العلوم الطبيعية لصياغة أسماء الأنواع .

ونستنتج من هذا الامر استنتاجاً مغايراً تماماً لرأي « غارديز » «Gardiner» او
حتى نقيضاً : لقد بدت أسماء الاعلام مجاورة لاسماء النوع قريبة منها خاصة حينما
تلعب بوضوح دور المؤشرات المرآتية ، اي عندما تدخل في اطار نسق ذي دلالة .
اما بالنسبة « لغارديز » فالامر على العكس من ذلك تماماً ، اي انه يدعي

تفسير هذا التطابق من خلال سلب الدلالة الذي يميز الاسماء العلمية وهو يجعلها مجرد اصوات متميزة . ولو كان قوله صحيحاً لوضعنا امام مفارقة عجيبة : بالنسبة لمن يجهل علم النبات والتعبير اللاتينية فان (Brassicarapa) صوت مميز فعلاً الا انه لا يدرك ما الذي يميّزه ، ففي غياب اي معلومات في الخارج لا يدرك (صاحبنا) معنى اللفظ ، ولا يعلم إن كان من اسماء الفكرة او اي شيء آخر . . .



(براسيكا) « اللفت »

وهذا ما يحصل واقعاً في بعض القبائل الاسترالية حيث تعطي الانواع الطوطمية اسماً تؤخذ من اللغة المقدسة ، التي لا تثير في ذهن غير « السالكين » « الجُهال » اية علاقة بعالم الحيوان او النبات .

فاذا كان « لبراسيكا رابا » مواصفات اسم العلم فهذا الامر لا يتضح الا لعالم النبات ، وهو وحده الذي يقول : « هذه نماذج جميلة من « البراسيكا رابا » والحال ان ما يدركه هذا العالم مختلف تماماً عن « الصوت المتميز » ، ذلك انه يحيط بمعاني الالفاظ اللاتينية وبقواعد التصنيف في آن معاً .

اذا لا يشمل تفسير غاردينر الا وضع « نصف الأمي » الذي يعلم ان « براسيكا رابا » هو اسم نوع نباتي ولكن دون ان يعلم النبتة المقصودة بالضبط . وهذا لا يختلف على الرغم من انكار المؤلف عن رأي « فاندريس » « Vendryes » (P. 222) الغريب الذي يعتبر ان اسم عصفور معين يستحيل اسماً علماً بعدما يتعذر اكتشاف النوع الذي يدخل ضمنه .

الا ان ما اوردناه حتى الآن يوحي بان الصلة بين اسم العلم واسم النوع ليست صلة عارضة . وهي تتركز الى كون عبارة مثل « براسيكا رابا » انما تقع « خارج التداول » وذلك بمعنيين : فهي من مفردات اللغة العلمية وتتألف من كلمات لاتينية . انها تدخل اذن بصعوبة في نطاق السلسلة التعبيرية . وهي من هذه

الناحية ذات طبيعة نموذجية بارزة . (اميينة) .

ويطال هذا التفسير ايضاً اسماء الاعلام ذلك ان دورها النموذجي المبين Paradigmatique في متن نظمة الاشارات التي خارج نسق اللغة ، يظهر باللموس كيف انها حين تدرج في سياق السلسلة التعبيرية تقطع تواصلها : (حيث انها تقضي بالفرنسية عدم استخدام ما يتناسب بالعربية مع « ال » التعريف) .

ويبدو ان الهنود « نافاهو » قد توصلوا الى تصور واضح حول المسائل التي عرضناها . فها هنا اسطورة من اساطيرهم تدحض مسبقاً تأويلات غاردينر:

« في يوم من الايام صادف فأردباً وسأله ان لم يكن اسمه كاك'Cac» فغضب الدب واراد ان يضرب الفأر الذي اختبأ وراء ظهره وانتهزها فرصة ليحرق فروته . . . عاجزاً عن اطفاء النار وعد الدب الفأر باعطائه اربع رقيات سحرية إن مد له يد العون . ومذاك الحين يكفي لمن يخاف الدب ان يحمل بضعة وبرات من وبر الفأر(Hoile- Whecluright, P. 46) . . .

تشير الاسطورة بتفكه الى الاختلاف بين اسم النوع والصوت المميز . ومرد هذا الاختلاف عند « النافاهوا » «Navaho» ان اسم النوع هو جزئياً على الاقل اسم علم . وفي القصة التي قرأناها يغيب الفأر الدب لانه يناديه خطأ مستخدماً كلمة مبتدلة . والحال ان التعابير النباتية التي يستخدمها النافاهوا «Navaho» (*) تقوم عامة على المثلث الاتي : الاسم الحقيقي وهو العنصر الأول والثاني فيلحظ الاستخدام والثالث : المظهر . اما العوام فلا يعرفون العبارة الوضعية فيما يبدو الاسم الحقيقي عبارة للمخاطبة يستخدمها الكهان ليكلموا النبتة : فهي اذن اسم علم لا بد من معرفته جيداً والتلفظ تلفظاً صحيحاً(Wyman et Harris) Leightn) .

ونحن لا نستخدم المصطلحات العلمية لتقييم حواراً مع النباتات والحيوانات . الا اننا نطلق على الحيوانات ونستعير من النباتات بعض الاسماء التي يستخدمها الناس عادة لمخاطبة بعضهم بعضاً : فنسمي نباتنا احياناً « وردة » او

(*) اننا لم ندرس بصورة كافية المصطلحات الحيوانية .

« زهرة » . . . وبالمقابل فان انواعاً حيوانية عديدة تتقاسم مع الرجال او النساء الاسماء التي تختص بهم عادة . ولكن لماذا يعود هذا الانقلاب (في التسمية) بفوائده على الطيور خاصة ؟ ان الطيور من حيث اجسامها وجيلتها نحلتها في المعاش بعيدة عن البشر او اكثر بعداً من الكلاب لذلك فاسم البشر اذا اطلق على الكلاب لا بد ان يثير بعض الاشتمزاز او يحدث فضيحة (وإن لا تخلو من الطرافة) . ويبدو لنا ان هذه الملاحظة قد تكتفي لاعطاء تفسير معقول . . .

فاذا كانت الطيور اقرب الى حمل اسماء البشر من اي صنف حيواني آخر - وهي تطلق عليها بحسب انواعها - فلان لها ان تتشبه بالبشر لكونها بالضبط متغايرة عنهم .

فللطيور ريش واجنحة وهي تبيض . . . وهي ايضاً منفصلة مادياً عن المجتمع الانساني لكونها تمتاز بالهجرات . فهي تشكل اذن جماعة مستقلة عن جماعتنا وتبدو كمجتمع مغاير لمجتمعنا ومماثل له في آن . فالطير تواق الى الحرية ، وهو يبني « مسكناً » يعيش فيه مع صغاره في عائلة واحدة ، وهو غالباً ما يقيم علاقات اجتماعية مع ابناء نوعه ، و « يخاطبهم » بوسائل سمعية تشبه اللغة والبيان .

اذن فجميع الشروط التي تجعلنا نتخذ من عالم الطيور مجتمعاً بشرياً استعارياً تجتمع في الواقع (ونفس الامر) . أو ليس هذا المجتمع موازياً لمجتمعنا بكل ما لهذه الكلمة من معنى ؟ فالاساطير والناذج الفولكلورية تدلنا عبر امثلة كثيرة على شيوع هذا النمط من التعبير ، ولنتذكر هنا المقارنة التي يقيمها هنود سيكاساور Chiekasaw . . . (P 157 ?) والحال ان هذه الرابطة الاستعارية التي تقيمها المخيلة بين مجتمع الطيور ومجتمع البشر تترافق مع طريقة في التسمية تقترب من الكناية .

(ونحن لا نتقيد هنا « بفذلكات » النحات : يقول « ليتري » « Littré » - إننا لن تناول الكناية كاستعارة مميّزة : فعندما نكرس أسماء لأنواع من الطيور : Jacquot, Margot, Pierrot نسحب أسماء من أصل حصة تخصص عادة للناس ، فعلاقة اسماء العصفير بأسماء الناس هي اذن علاقة الجزء بالكل .

أما الوضعية بالنسبة للكلاب فمتعاكسة مع التي تمّ عرضها إذ لا تشكل الكلاب مجتمعاً مستقلاً وأكثر من ذلك ، فهي بوصفها حيوانات داجنة جزء من

المجتمع البشري ، إلا أنها لا تحتل سوى موقعاً في غاية الضعة ، حتى اننا لا نفكر أبداً ان ناديا كما يفعل بعض الاستراليين وهنود أميركا . . بأسماء الاعلام أو بتعابير القريبى (*). وإنما نفردها على العكس من ذلك متواليه خاصة : Azor آزور ، Mèdor ميدور ، Sultan سلطان (**)، Fido فيدو Diane ديان (وهذا الاسم الأخير هو اسم بشري ولكنه هنا ذو طابع اسطوري) .

وهذه الأسماء بمجملها أسماء مسرحية تقع في موازاة الأسماء التي يحملها الناس في الحياة العادية ، أي انها بعبارة أخرى أسماء مجازية استعارية . وعندما يدرك الرابط بين هذين النوعين (البشر والحيوانات) بوصفه استعارة يأخذ الرابط بين نسقي التسمية (العائدين لهذين النوعين) طابع الكناية . أما عندما يدرك الرابط بين النوعين بوصفه كناية تتخذ انساق التسمية طابع الاستعارة .

ونعطي هنا مثلاً آخرأً يتعلق بالماشية التي تأخذ موقعاً اجتماعياً تنطبق عليه أحكام الكناية (كونها تدخل في نظامنا التقني - الاقتصادي) ولكنه يختلف عن موقع الكلاب وذلك لأن الماشية تعتبر أشياء فيما تعامل الكلاب كذوات . (وهذا ما يتضح من الاسم المجمل المخصوص بالأولى والتحرير الغذائي الذي يصيب الثانية ، فيما تختلف الوضعية عند الرعاة الأفارقة الذين يعاملون الماشية كما تعامل الكلاب) .

والحال ان الأسماء التي نطلقها على الماشية تختلف عن أسماء الطيور والكلاب ، فهي عادة عبارات وصفية تشير الى اللون أو الهيئة ، الوبر [وبالعربية مثلاً ، Douce ، Blanchette ، Rousset ، Rustaud (***) . . .] برشة

ولهذه الأسماء غالباً طابع استعاري ولكنها تختلف عن الأسماء التي تطلق على الكلاب : لكونها صفات تأتي من السلسلة التعبيرية فيما تأتي أسماء الكلاب من السلسلة المثالية النموذجية (..). Paradigmatique فالأولى أقرب إذن الى الكلام فيما

(*) أو خاصة كما يفعل الداياك - الذين يسمون الناس (أبو) أو (أم) هذا الكلب أو ذاك . . . انظر أيضاً ص. 203-202

(**) يتضمن هذا الاسم شحنة عنصرية واضحة !

- المترجم -

(***) والواقع أن اللفظ في العربية لا يلحظ تمايز الأفراد فهو مجمل .

- المترجم -

تقترب الثانية من البيان .

لنتناول أخيراً الأسماء التي تطلق على الخيل . والمقصود هنا ليس الأحصنة العادية ، التي تبتعد من الماشية والكلاب - بقدر ما يكون للمالكها جاه ومكانة - وخاصة بعد أن تبدلت أدوارها مع التطورات التقنية السريعة التي طبعت عصرنا هذا* . . . فالمقصود اذن أحصنة السباق التي لا تقارن من حيث مكانتها الاجتماعية بالأحصنة الأخرى .

ما هي أولاً هذه المكانة أو كيف نحددها ؟ لا يمكننا القول أن أحصنة السباق تشكل مجتمعاً مستقلاً مثلما هي حال الطيور ، ذلك انها من نتاج الصناعة الانسانية ، وهي تولد وتحيا في اسطبلات مخصصة لها ، وكأنا كل واحد منها فرد منعزل عن الآخرين* . وهي أيضاً ليست ذواتاً أو أشياء تشكل جزءاً من المجتمع الانساني . . . إنها الشرط اللا اجتماعي لوجود مجتمع خاص : المجتمع المتمحور حول السباق .

وتتناسب هذه الاختلافات مع اختلاف آخر على مستوى نسق التسميات إلا أن الخوض في هذا المجال يستدعي تحفظين : تختار الأسماء التي تطلق على أحصنة السباق بناء لقواعد خاصة تختلف باختلاف درجة الأصالة ، وهي لا تخلو من انتقائية تجعلها أقرب من اللغة الأدبية منها الى اللغة المحكية . وتظهر أسماء الأحصنة على نقيض أسماء العصافير والكلاب والماشية متفردة متشخصة بدقة ، إذ من المستحيل كما هي الحال عند « تيوي » « Tiwi » أن يحمل شخصان اسماً واحداً . وعلى الرغم من أن هذه الأسماء مثالاً مثل أسماء الماشية تصاغ انطلاقاً من العبارات العادية الدارجة : ثمينة ، أمير الزمان ، عز الخيل . . . لؤلؤ** . . . فإنها تختلف عنها من حيث غياب الطابع الوضعي ، أي انها لا تدل حكماً على المسمى أو تتطابق صفاته ، فصياغتها حرة تماماً لا تخضع إلا لقاعدة التشخيص (المتفرد) ولبعض القواعد المخصوصة التي تمت الإشارة إليها . والواقع ان الماشية تعطى أسماء وصفية تنتزع

(*) إلا انها ما تزال محافظة في مجتمعنا على اسمها المجل « سباق الخيل » إلى جانب الجمع أحصنة .

- المترجم -

(**) لقد اخترت عشوائياً بعض الأسماء العربية لأن تعريب الأسماء الفرنسية يفقدها دلالاتها . والواقع أن الأسماء العربية تخضع لنفس القواعد العامة التي تنطبق في « مجتمع السباق » .

- المترجم -

من الكلام المحكي فيما لا تدل أسماء الخيل على أوصاف حاملها وإن أخذت من هذا الكلام أيضاً . فإذا كانت الأولى « أكثر من أسماء » : أي ألقاب فالثانية هي في الواقع « أقل من أسماء » (أو دون الاسماء) كونها نتاج عشوائية شبه مطلقة .

وخلاصة القول ان للطيور والكلاب « مصاديقها » في مجتمع البشر إما لأن طريقة حياتها ونحلها تذكر بالعلاقات الاجتماعية أو تستدعيها (إذ يعتبر الناس ان الكلاب والطيور تقلد حياتهم الاجتماعية) وإما لأنها تفتقد لحياة اجتماعية خاصة بها فتدخل في مجتمعنا كجزء من أجزائها .

تعتبر الماشية إذن مثل الكلاب جزءاً من المجتمع الإنساني . إلا انها تدخل في هذا المجتمع إن صح القول بصورة لا اجتماعية ، إنها تقع على حدود الشيء . وأخيراً تشابه أحصنة السباق مع الطيور كونها مجموعة منفصلة عن الجماعة الإنسانية ، تفتقر كما هو حال الماشية الى صفة اجتماعية تحليلية (ضمنية) .

فإذا كانت الطيور « بشراً بالاستعارة » والكلاب بشراً بالكناية ، فالماشية هي غير إنسانية بالكناية وأحصنة السباق مغايرة للبشر بالاستعارة . فالماشية لا تجاور البشر إلا لتباينها عنهم وخيل السباق تفقد تشابهها مع البشر لقربها منهم . . . وكل من هذين الصنفين هو صورة لأحد الصنفين الآخرين اللذين يتعاكسان بدورها .

إننا نحصل إذن على مستوى التسميات على رديف لغوي لنسق الاختلافات النفسية الاجتماعية . فأسماء العصافير وأسماء الكلاب تدخل في نسق اللغة ، إلا انها وإن تشابهت من حيث طابعها كمثال مبين فهي تختلف لكون الأولى أسماء واقعية والثانية أسماء اصطلاحية . إن أسماء العصافير تؤخذ من مجموعة الأسماء العادية التي يحملها الناس وهي تشكل جزءاً منها ، أما أسماء الكلاب فلا تشابه إلا شكلياً « مع أسماء البشر . . . » (*) .

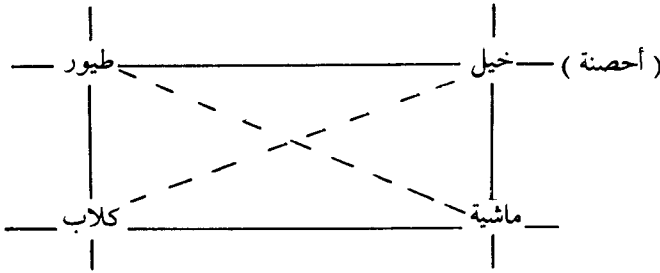
أما أسماء الماشية والخيل فهي أقرب الى الكلام لأنها مأخوذة من سلسلة العبارات . ولكن أسماء الماشية أشد قرباً لأن طابعها الوصفي غالب عليها ، فهي تكاد أن لا تكون أسماء أعلام : (فالبقرة « شقراء » هي شقراء بالفعل . . .) .

(*) الواقع أن هذا التحليل لا ينطبق بدقة على اللغة العربية خاصة بالنسبة لاسماء الطيور إذ أن هذه الأسماء ليست أسماء بشرية بل انها تصبح ألقاباً لأشخاص . . أبو الحن، الدوري . . . بليق . . .

أي هذه الأسماء تستطيع في أية لحظة أن تأخذ من جديد وظيفتها كصفة :
 فعندما نتكلم عن الماشية فإن شبيثتها لا تسمح لها بأن تتعدى كونها موضوع الحديث
 « أو ما نتكلم عنه » أما أسماء الخيل فلا تدخل في متن الكلام بل انها تصاغ انطلاقاً
 منه ، إنها تقتض انقطاعاً في السلسلة التعبيرية ، انقطاع يحولها الى أسماء اعلام
 وهي لن تستطيع أن تغير موقعها هذا دون أن تحدث ارتباكاً أو اشتهاً في التعبير* .

وينشأ الاختلاف عن كون الماشية تقع من الجانب غير الانساني من المجتمع
 الانساني ، في حين تضي أحصنة السباق صورة مضادة للمجتمع أو طابع « مجتمع
 مضاد » على اجتماع ضيق لا يقوم إلا بها . أما التسميات التي تنطبق عليها فمن أكثر
 التسميات بعداً عن أسماء البشر والخيول المستخدمة في صياغتها من أشدها « بربرية »
 وتدميرها للبيان .

وأخيراً فإننا نصل الى نسق مثلث الأبعاد :



حيث يتناسب الخط الأفقي الأعلى مع (علاقة) الاستعارة الايجابية
 والسلبية : بين المجتمع الانساني والمجتمع الحيواني (الطيور) أو مجتمع البشر
 ومجتمع الخيل بوصفه مجتمعاً مضاداً ، يتناسب فيه الخط الأعلى على المستوى الأفقي
 مع علاقة الاستعارة الايجابية أو السلبية : بين المجتمع الانساني والمجتمع الحيواني
 (الطيور) أو مجتمع البشر ومجتمع الخيل كمجتمع مضاد . والخط الأدنى مع علاقة
 الكناية بين مجتمع البشر من جهة ومجتمع الكلاب والماشية من جهة أخرى . وتدخل
 هذه الأخيرة في مجتمع البشر إما كذوات أو كأشياء .

أما على المستوى العامودي فتقترن على مدى خط اليسار الطيور بالكلاب وهي

(*) أي عندما اسمي فرساً ثميناً لا أستطيع أن أعني بسهولة أن الفرس ثمين أو ان ثمينه صفتها . وكذلك عندما يكون
 اسم فتاة « زهرة » لا أستطيع أن استخدم كلمة زهرة ... ككناية ..

ترتبط بالحياة الاجتماعية من خلال الاستعارة أو الكناية . أما خط اليمين فيقرن الخيل بالماشية . وهي منقطعة عن الحياة الاجتماعية على الرغم من أن الماشية تعتبر جزءاً منها (كناية) وان أحصنة السباق تتشابه من حيث تفاصيل الحياة تشابهاً سلبياً (بالاستعارة) . وعلينا أن نضيف أخيراً خطين منحنيين فنبين ان الأسماء التي تعطى للطيور والماشية تتألف من عناصر « تقتطف » عبر استخدام الكنايات إما من المجموعة البيانية وإما من المجموعة التعبيرية الكلامية في حين تتشكل الأسماء التي تطلق على الكلاب والخيل عبر استعارة تستعيد مجموعة بيانية أو تعبيرية . فنحن إذن أمام نظام متناسق .

لا تكمن أهمية هذه العادات أو الممارسات في الروابط المنتظمة التي توحيها فحسب ، بل انها تضعنا على الرغم من دورها المتواضع في حضارتنا مباشرة على أرض مغايرة ذات عادات مختلفة تلعب دوراً هاماً في حياة المجتمعات التي تمارسها .

إذن فالأهمية التي أعطيناها لبعض النواحي من عاداتنا متخطين قول البعض بتفاهتها ترد الى اعتبارين : اننا نسعى انطلاقاً من هذه الطريقة الى هدف أعم وهو إيضاح طبيعة أسماء الأعلام ، ثم اننا نرى أنفسنا أمام سؤال حول الأسباب الخفية الكامنة وراء الفضول أو التطفل الاتنوغرافي : أفلا يكون مرد سحر هذه العادات التي تبدو ظاهراً بعيدة عن عاداتنا وهذا الشعور بالغرابة التي تولدها لنا ، كونها أشد قرباً من عاداتنا مما تبدو عليه عادة ، بوصفها صورة من صورها مليئة بالألغاز نتوق دائماً إلى اجلائها ؟

إن هذا ما تؤكده مقارنة الوقائع التي تم تحليلها مع بعض خصائص النسق الاسمي عند التيوي الذي نعود فنتناوله من جديد .

لقد سبقت الإشارة الى أن « التيوي » « Tiwi » يستهلكون أسماء الأعلام بدون أي ضوابط : فلكل فرد من ناحية أسماء عديدة ولا بد أن تكون متمايزة ويقضي الزواج الثاني من ناحية أخرى ، وهو متواتر كثير الوقوع ، بأن تعطى أسماء جديدة لجميع أولاد الزوج الأول ، وأخيراً فإن موت شخص معين لا يعقبه تحريم الأسماء التي كان يحملها فقط بل وأيضاً تلك التي كان قد أطلقها على الآخرين طيلة حياته .

كيف يمكن والحال هذه أن ينجح « التويي » في صياغة أسماء جديدة دون توقف ؟
علينا أن نميز بين حالات عدة . فلابن الفقيد أن يضع اسمه في التداول من
جديد إذا قرر أن يحمله بنفسه بعد انقضاء فترة الحرم . . . وهناك أسماء تدخر
فتصبح وكأنها رصيد قابل « للسحوبات » .

إلا أننا نلاحظ عندما نفترض معدلات ثابتة للولادة والوفاة واستمرار الحرم ،
ان تناقصاً مُطرداً يصيب الأسماء إلا إذا طرأ اختلال سكاني فتعادت آثاره مع أثر
هذه التناقص . . . فلا بد إذن للنسق من وسائل وطرق أخرى (لكي يؤمن
توازنه) . والواقع ان هذه الطرق متوفرة ، ومن أهمها أن يشمل التحريم الذي
يصيب اسم العلم اسم النكرة أيضاً حينما يقع بينهما جناس . ومع ذلك فإن أسماء
النكرة هذه التي تسحب من التداول لا تتلف نهائياً بل انها تنتقل الى اللغة
« المقدسة » المخصوصة بالطقس حيث تفقد تدريجياً معانيها إذ تغيب عن مدارك
العوام من الناس وهي تتحدد أصلاً بهذا الابهام بحيث تخفى نسبياً حتى على
« السالكين » .

والحال ان الكلام المقدس يصبح بعدما يفقد معانيه مادة لاسم العلم ، يصاغ
منها بأن تضاف الى اللفظ لاحقة .

فهكذا يتحول لفظ غامض المعنى مثل : « ماتيراندجينكلي »
« Matirandjingli » الى اسم علم : « ماتيراندجينجيميرلي »
« Materandjingimirli » . وتعتبر هذه الطريقة من الطرق المستخدمة بانتظام
وتواتر ، ولقد قال البعض أن اللغة « المقدسة » مؤلفة على وجه الخصوص من
كلمات أصبحت من المحرمات « بوكيماني » « Pukimani » بسبب ما أصاب اللغة
الدارجة من عدوى المحرمات التي تقع على أسماء الأموات ، وهي تظل محصنة لا
تصلها مثل هذه العدوى (Hart) .

ولهذه الوقائع المذكورة أهمية من زاويتين : إن هذا النظام المعقد متناسق
متناغم على الرغم من تعقیده : تنتقل « العدوى » من أسماء الأعلام الى أسماء
النكرة ، ثم ان هذه الأخيرة عندما تنتزع من اللغة الدارجة (اللسان المحكي)

تنتقل الى اللغة المقدسة التي تسمح بدورها بتشكيل أسماء الأعلام . وتستمر هذه الحركة الدورية مندفة إن جاز التعبير في تيار مزدوج : تكتسب أسماء الأعلام وهي في الأصل منتزعة عن معانيها معنىً عندما تنتسب الى أسماء النكرة ، أما هذه الأخيرة فتتخلّى عن معانيها عندما تدخل في اللغة « المقدسة » ، ما يسمح لها بأن تتحول من جديد الى أسماء أعلام . يقوم هذا النظام إذن بوظائفه بآثماً الشحنت الدلالية من أسماء النكرة الى أسماء الأعلام ، ومن اللغة الدارجة الى اللغة المقدسة ، ثم تتردد هذه الشحنت منقلبة في الاتجاه المعاكس ، آخذة في كل مرة اتجاهاً مغايراً وأخيراً تؤمن اللغة الدارجة الطاقة المستهلكة ، وهي تضع ألفاظاً جديدة تُسدُّ بها حاجات الاتصال كلما انتزعت منها ألفاظ قديمة .

ويبين هذا المثل بصورة جلية ، ان جميع التفسيرات المقدمة من قبل علماء الاتنولوجيا والسكان المحليين أنفسهم لتفسير الحرم الذي يصيب أسماء الموتى ، لا يشمل إلا الجوانب الثانوية ، فليس الخوف من الأشباح هو الذي يؤلّد نظاماً شديد التناسق والتوازن كالذي عايناه ، بل انه من الأعراض الثانوية وهي من آثار النظام وليست من علله .

وقد يبدو الأمر أكثر انجلاء وتأكيداً بعدما نلاحظ أن النظام [تيوي Tiwi] يشبه الى حد بعيد على المستوى الانساني النظام القائم في مجتمعنا الذي اكتشفنا مضامينه ، فعندما حللنا الأساليب المختلفة المتبعة وهي ، كما لا يخفى على أحد ، لا تمت بأية صلة الى الخوف من الأموات .

يرتكز النسق عند التيوي أيضاً الى نوع من التوزين تؤمنه أسماء الأعلام بين العبارة [اللغة العادية] والمثال المبين [لغة الإشارة] (اللغة المقدسة وهي في الأساس لغة اشارة كونها تفقد شيئاً فشيئاً قدرتها على التعبير أو على تشكيل سلسلة تعبيرية) (*). وإضافة إلى ذلك ترتبط أسماء الأعلام بأسماء النكرة عبر الاستعارة وذلك

(*) إننا نشهد هنا في لغة السحر انفكاً بين العبارة والاشارة فيما تبدو اللغة الدينية في الاسلام خاصة جامعة بين الاثنين بين الظاهر والباطن وهذا شرط أية لغة دينية متناسقة لذلك يبدو السحر من هذه الزاوية انفكاً في البنية اللغوية الدينية ، وهذا طابع مقالة بعض الفرق أو الأديان « الباطنية » التي تشبه قليلاً من حيث الشرح بين السالكين وغير السالكين الناذج التي يتناولها المؤلف ، وهو لا يتنبه الى هذه المعطيات فيقع فيها بعد بنوع من التبسيط حينما يعمم مقارنته بين السحر والدين لتشمل « جوهر » الديني . انظر بشأن العلاقة بين الاشارة والعبارة في اللغة =

من خلال التشابه الايجابي في اللفظ ، فيما ترتبط الكلمات المقدسة بأسماء الاعلام (وهي هنا وسائط وأهداف) عبر الكناية وذلك من خلال التشابه السلبي الذي يقوم على غياب المضمون الدال أو ضعفه .

وحتى لو اننا حددنا نسق « التيوي » في أقصى مراتب التعميم ، بوصفه يقوم على تبادل الكلام بين اللغة العادية واللغة المقدسة بواسطة أسماء الاعلام يبقى قادراً على بلورة بعض الظواهر التي لم نكن لنتنبه اليها إلا من خلال بعض الجوانب الثانوية من ثقافتنا . واننا ندرك لماذا تتخذ الألفاظ التي تنتمي الى لغة مقدسة في لحاظين (كونها لاتينية وكونها علمية أيضاً) مثل « براسيكارابا » طابع أسماء الاعلام . فالسبب لا يكمن ، كما تصور غارديز أو هارت ، في انها منقطعة عن دلالاتها ، بل في انها تدخل وبعكس ما توحي به ظواهر الأمور ، في متن نسق شامل لا تغيب الدلالة عنه كلياً : وإلا لما كانت لغة « التيوي » المقدسة لغة بل شتاتاً من الأصوات . والحال اننا لا نشك في أن اللغة المقدسة وإن كانت غامضة تحافظ على قدرة دلالية ، ولنا عود فيما بعد الى هذا الجانب من المسألة (*) .

ولنلحظ الآن نموذجاً آخر من « اللغات المقدسة » التي نستخدمها ، كما يفعل التيوي ، لندرج أسماء اعلام ضمن اللغة العادية وذلك عبر تحويل أسماء الاعلام الى

= الدينية أنظر كتاب الاشارات الالهية لأبي حيان التوحيدي تحقيق الدكتورة وداد القاضي دار الثقافة بيروت .
- المترجم -

(*) يبدو لي أن ليفي - ستراوس يتسرع كثيراً في استنتاجه أو يمر سريعاً على إشكال فلسفي هام ، ما يجعله يقع في مصادرة على المطلوب . فلا بد أن يكون للغة السحرية المقدسة دلالة وإلا لم تكن لغة . . . ولكن ما هي اللغة ؟ أو هل هي دائماً تبادل للدلالات « دالة » على مدلولات في الخارج ؟ - وعلى كل حال تبقى العلاقة بين الذهن والخارج شديدة الارتباك عند المؤلف ولكن لنمر الآن الى مسألة السحر والدين . فما يبدو لي هو أن انفصام الباطن عن الظاهر يشكل لغة تشير الى ماهيات منفكة عن وجوداتها أو ذات صلة بوجودات ذهنية فنحن هنا أملم « أسماء » فارغة إن هي « إلا أسماء سميتوها » . انظر الى شرح السبزاواري في هذا المقام في كتابه « المنظومة » . . . ماهيات منفكة تعدم الخارج وتسمح بانفصال الجماعة وباطنيتها .

أي أن النظام السحري حين يراصف مراتب الواقع ويصنفها عبر التشابهات بدل أن يصل إما الى تمايزات راسخة تقوده الى تدرج الموجودات بين الظاهر والباطن وبالتالي الى تدرج العلل كما هي الحال في الرؤية العرفانية حيث لا يتعارض الباطن مع العلية بل يشبها . يصبح سيلان الروابط المنطقية سيلاناً مستمراً كما هي حال الفكر الاسطوري وينقاد الى ترتيب الأشياء عبر إسقاطات لا تدرج مراتبها بل تسطحها في فئات متفاصلة فحينها ينفصل الباطن عن الظاهر وتدمر اللغة أو بعضها فينشأ الباطن كنفى للمعاني لا يماسك الجماعة إلا بالسلب . . . أي بنفي الخارج .

المترجم .

أسماء نكرة تدخل في الميدان المخصوص . فنحن نستعير كما أشرنا سابقاً الأسماء من الزهرات ونصيغ منها أسماءً لبناتنا وقد لا نكتفي بهذا الأمر . . إذ ان البستاني يطلق أيضاً على الزهرات التي يبتكرها أسماء يستعيرها من أسماء الناس ، والحال ان هذه الحركة ، ذات خصائص مميزة : تدخل الأسماء التي نستعيرها من الزهور ونطلقها (على الأناث عامة) في إطار اللغة الدارجة وهي من الأسماء النكرة (فقد يطلق على الفتاة اسم روزا ولكنها لن تسمى بالتأكيد روزا ساتيفوليا Rosa Centifolia) .

إلا أن الأسماء التي نختارها للزهور تقترن بلقب يعطيها مقاماً رفيعاً وهي تدخل بذلك في متن « اللغة المقدسة » . فلا تسمى عادة الزهرة الجديدة اليزابيث Elisabeth أو دومر Doumer أو بريجيت Brigitte بل Quean-Elizabeth ، إضافة إلى ذلك لا يدخل الجنس كعنصر في اختيار الاسم . . وهذا ما يذكر بالقواعد المتبعة لاعطاء الاسم السري عند الويك مانكان Wik Munkan .

والواضح أن هذه الأعراف من فئة واحدة أكانت من اطارنا الثقافي أو من اطار قاطني الجزر الاسترالية . فانها تضمن التناسب نفسه بين علاقة الكناية والعلاقة الاستعارية وهو ما اتضح منذ بداية تحليلنا وهو ما لعب دور « المخرج المشترك » بين هذه الأعراف جميعها ، إن للأسماء التي نأخذها من الزهور لنجعل منها أسماء اعلام قيمة الاستعارة : جميلة كالزهرة متواضعة كالبنفسج (*) . . . الا أن الأسماء المختارة من « اللغات المقدسة » والتي تستعيدها الزهرات عبر التبادل هي بمثابة الكنايات : « براسيكارابا » Brassica rapa تسلب اللفت تشخصه واكتفاه بذاته لتجعل منه نوعاً يحمل عليه الجنس أو جزءاً يدخل في الكل . أما اسم « الامبراطورة أوجيني » (**) Empératrice Eugénie الذي يطلق على نوع جديد من الزهور فهو يظهر مبنياً على التناظر والتعاكس اذا ما قيس بالأول لأنه يقع على مستوى اللفظ الدال بدل أن يقع على مستوى المصداق المدلول عليه ، فالزهرة توصف هذه المرة

(*) ليس مشهوراً بالعربية كـ « زهرة » .

(**) الترجمة لفهم المعنى ولكن الاصح هنا « الامبراطريس اوجيني » اذ يجعل العبارة اسم علم .

بواسطة جزء من كل . فأوجيني هنا ليست أي أوجيني بل أوجيني مخصوصة ، ليست أوجيني دي مونتيجو قبل زواجها بل بعده وليست فرداً بيولوجياً ، بل شخصاً له دور اجتماعي محدد(*) . فها هنا إذاً « اسم مقدس » « يكتني » أو آخر « يتكتني » . وينطبق هذا التقابل على جميع الحالات التي استعرضناها .

لنتذكر أن الناس بقدر ما يتخذون أسماءً من أسماء الزهور يطلقون بعضاً من أسمائهم على الطيور ، هذه الأسماء هي أيضاً « كنيات » لأنها غالباً ما تكون « تصغيرات » تؤخذ من اللغة الشعبية وتجعل من أمة الطيور (بعكس مجموعة الزهور) متائلة بمجملها مع جماعة صغيرة من الناس المتواضعين والمحبوبين . وفي هذا السياق نقول أيضاً أن الأسماء الاستعارية التي تطلق على الكلاب والماشية تحدد دور الاستعارة على مستوى الدال ثم مستوى « المصداق » المدلول عليه .

الا أنه ومهما بدت طرق التسمية ووسائلها منمطة منتظمة يبقى اشكال لا بد من التنبيه اليه : فهذه الوسائل المتائلة التي يرتبط بعضها ببعض بروابط التحول ، تعمل في مراتب متفاوتة العمومية ، فالأسماء الانسانية التي تطلق على الطيور تنطبق على أي فرد من نوع معين : فأبي قندس اسمه Margot .

في حين لا تضم لاسماء التي تطلق على الزهور [Queen - Elizabeth ..] سوى صنف أو فئة معينة . أما نطاق أسماء الكلاب والماشية فأشد انحصاراً مما مر : فالاسم في ذهن مالك الكلب اسم لمسمى واحد فارد وإن كان لكل اسم أن يحمله عدد من الكلاب :

فميدور Médor مثلاً لا يعود لمسمى واحد . . . وحدها أسماء الخيل في السباق وحيوانات أخرى أصيلة هي فاردة مطلقاً ، فخلال 26 عاماً من الدورة الأبجدية لم يحمل سوى حصان واحد (ولا يحمل ولن يحمل) اسم Orviétan III (**).

وها هنا برهان من أشد البراهين وضوحاً يدل على عدم وجود أي اختلاف

(*) نلاحظ هنا انقلاب الدورة قياساً لنظم « التوي » « Tiwi » . فنعدنا تبدأ الدورة من اللغة العادية متجهة إلى اسم العلم ثم إلى اللغة المقدسة لتعود أخيراً إلى اللغة العادية . فهذه اللغة تقدم أولاً اسم روز (وردة) النكرة ثم اسم العلم روز ثم تعود إلى اللغة العادية بواسطة اللغة المقدسة Princesse- Margaret - Rose الخاص بصنف من الورد ثم إذا كان هذا الصنف مشهوراً يتحول الاسم إلى نكرة (أو إلى اسم مشترك) .

(**) لا أعلم إلى أي مدى يمكن تعميم هذه القاعدة - المترجم -

جوهرية بين أسماء الاعلام وأسماء الأنواع التي تعتبر صنفين من مجموعة واحدة .
 وبتعبير أدق لا يكمن وجه الاختلاف في طبيعتها اللغوية ، بل في اختلاف الثقافات
 من جهة تعيينها الفواصل بين الأشياء وتفاوت أهمية التصنيف من ثقافة إلى أخرى
 نظراً للاشكالات التي تواجهها (وهي قد تتباين من وسط إلى وسط وداخل الجماعة
 نفسها) . إذن فالمستلزم الذي يجعل مرتبة بعينها من التصنيف مستدعية للتسميات
 التي قد تكون من أسماء الاعلام أو النكرة ، ليس من المستلزمات التحليلية التي لا
 تنفك عنها . إلا أننا لا نقول هنا برأي دوركايم ، وهو أن أصل الفكر المنطقي كامن
 في الاجتماعي . فإن كنا لا نشك في وجود رابط جديلي بين البنية الاجتماعية ونظام
 المقولات فإن هذا النظام لا يكون أبداً نتاجاً أو أثراً لهذه البنية ، اذ يعبر الاثنان من
 خلال تسويات متبادلة ، صعبة ودقيقة الإحكام عن بعض الكيفيات المحلية التي تميز
 العلاقات بين الانسان والكون وتعبّر عن (اساسهما) جوهرهما Substrat
 المشترك (*) .

كان لا بد من التوقف عند هذه الدقائق ، لنشير دون الوقوع في اللغظ ، الى
 الطابع الاجتماعي والنسبي المشترك بين مفهوم (مدرك) النوع ، ومفهوم (مدرك)
 الفرد . أما البشر فاذا ما أخذوا من منظور « البيولوجي » وبوصفهم ناس من عرق
 واحد (اذا اعتبرنا أن لهذا اللفظ معنى محدداً) أصبحوا أشبه بتلك الزهرات الفاردة
 « الأفراد » التي تعقد وتزهر وتذبل على أغصان شجرة واحدة . فهي نماذج من نوع
 أو صنف واحد . والحال نفسها بالنسبة للبشر ، ذلك أن جميع أفراد النوع الانساني
 Homo Sapiens أشبه بعناصر أي نوع من أنواع الحيوان أو النبات .

إلا أن للحياة الاجتماعية أن تحدث في هذا النظام انقلاباً عجبياً ، ذلك أنها
 تحث كل فرد بيولوجي كي يشخص نفسه أو يطور شخصية معينة . وهذه الشخصية

(*) يبقى هذا الرأي ضعيفاً ، والواقع أن المؤلف يتلافى الخوض هنا في العلاقة بين الذهن والخارج أو أنه لا يجدد
 بدقة منظوره الفلسفي الى هذا « الجوهر » أو « الأساس (Substrat) المشترك بين الانسان والكون ، ولفظ
 «Substrat» يحمل معنى فلسفياً واضحاً أي ما يقع وراء الظواهر . فنحن نلاحظ أن الانثروبولوجيا بدلاً من أن
 تتخطى الفلسفة - كما تدعي - تقع أحياناً في تبسيط المعاني الفلسفية ، وهي تكاد تشبه لتستعير تشبيهاً من المؤلف
 (البرقعة الفلسفية » إذ القول «بالرابط الجدلي» والجوهر المشترك بين الانسان والكون لا يخلو من تناقض لا لأن
 العلاقة بينهما لا تحتمل الصراع بل لأن الفكر الجدلي يفترض تناقضاً متأسلاً بينهما . . . وهذا اللفظ يعكس على
 فكر المؤلف وينحجب عنه معنى التواصل الذي تتضمنه فكرة النوع مثلاً ومعنى التغير والزمان وهو ما نعود اليه
 في تعليقات لاحقة - المترجم -

انما مفهوم يتخطى تعينَ النموذج داخل النوع ليعينَ صنفاً من الأنواع التي لا توجد على الأرجح في الطبيعة (على الرغم من أن البيئة الاستوائية تميل الى الدفع باتجاهها وتحمل تباشيراً منها) وهو ما تصحح تسميته نوع « الفرد الفارد » - « mono-individuel » . وما يتبقى بعد أن تموت الشخصية هو مزاج من الأفكار والسلوكات ، فريدة لا تعوض ولا تستبدل وهي شبيهة من هذه الناحية بذلك المزاج الخاص الذي يتوصل اليه نوع من الزهور انطلاقاً من عناصر كيميائية بسيطة تستخدمها الأنواع جميعها . وعندما نصاب بوفاة قريب أو شخصية عامة سياسي ، كاتب ، فنان . . . نشعر بغيبابه وكأنه حرمان لا يعوض وكأنما حرماننا من عطر معين كنا نتمتع به قبل أن تذبل وردة معينة الـ «Rosa centifolia» مثلاً !

ونشير في هذا المقام إلى أن لبعض أنماط التصنيف التي عزلت تعسفاً أو أفردت تحت عنوان الطوطمية استخداماً شمولياً ، الا أنه استخدام يتخذ ضمن دائرة ثقافتنا « طابعاً انسانياً » . وكأنما يتخذ كل شخص في حضارتنا من شخصه « طوطمه الخاص » : فهو الدال على كينونته التي تعبر عن « ذاتها » من خلالها .

أما أسماء الاعلام فهي تشكل بوصفها عناصر من مجموعة مُبينة paradigmatique أهداف النسق التصنيفي العام : فهي امتداد هذا النسق وحدوده في آن معاً . فعندما تحتل (هذه الأسماء) خشبة المسرح ترفع الستارة عن آخر المشاهد المنطقية . الا أن آتات العرض وديمومته وعدد المشاهد ليست هنا وقائع لغوية : انما وقائع حضارية .

ولا تعتبر « مخصصة » أسماء الاعلام (أي كونها عائدة للاعلام) من مستلزمات التحليلية (التي لا تنفك عنها) كما أنها لا تنكشف بمقارنتها بالكلمات الأخرى ، بل انها ترتبط (معلولة) باللحظة التي تشهد انجاز حضارة ما لصرحها التصنيفي (مصنفها) . فالقول بأن كلمة معينة تدرك كاسم علم هو القول بأنها تقع في مرتبة لا يصح التصنيف بعدها ، لا على الاطلاق بل ضمن نسق ثقافي محدد . فاسم العلم يلامس التصنيف دائماً (أو انه من شؤونه وأغراضه) .

وخلاصة القول أن أسماء الاعلام تعتبر في أي نسق من الأنساق بمثابة المقدر الدلالي الذي لا نستطيع دونه الا أن نعرض الأشياء(*) ، أو نوميء اليها .

(*) ان نشير اليها بالاصبع مثلاً - والغرض هنا هو تعريب لـ Montrer وقد تلافينا استخدام اشار وفضلنا « وما » لمعاني الاشارة الواردة سابقاً في النص - المترجم .

واننا نصل هنا الى جذر الخطأ الذي وقع به بيرس Peirce و« راسل » على صعيدين متوازيين ، الأول عندما حدد اسم العلم كمؤشر ، والثاني عندما رأى في اسم الاشارة نموذجاً منطقياً يفسر به اسم العلم . ذلك أن آراء كهذه تصور الانتقال من « دلّ » إلى « وما » انتقالاً متصللاً . ونرجو أن نكون قد بيّنا أن هذا الانتقال انما على العكس من ذلك ، أي انتقال بالفصل وليس في الوصل ، وإن كان لكل ثقافة أن تضع في هذا المقام معياراً أو عتبة بين الفصل والوصل تميزها عن الثقافات الأخرى .

أما العلوم الطبيعية فتعين معيارها الذي يفصل بين الدلالة والعرض على مستوى الأنواع والأصناف وفتات الأصناف ، فهي تعين وفق كل من هذه الحالات أسماء اعلام بتعابير متفاوتة من حيث عموميتها . الا أن الحكيم - أو العالم - « البدائي » الذي يستخدم أيضاً هذه الأنماط التصنيفية يبسط مجالاتها لتطال أفراد الجماعة البشرية أو بتعبير أدق المواقع المخصوصة الفاردة التي للأفراد - (وكل فرد منهم يشكل فئة ثانوية في مرتبة) أن يحتلوها في الآن أو على التوالي ، فالاختلاف من هذه الزاوية بين عالم الحيوان أو النبات الذي يحمل على نبتة اكتشفها حديثاً « موقعاً » هو مثلاً *Elephantopus spicatus* ، كان يوفره النظام التصنيفي لها (وإن لم تلحظ سلفاً) وذاك « العرّاف » من جماعة أوماها *Omaha* (البدائية) الذي يحدد المثال الاجتماعي لعضو جديد من أعضاء الجماعة مانحاً إياه هذا الاسم « الشاغر » : حذاء - مستعمل - من البيسون - الطاعن في السن [يبقى اختلافاً عرضياً طفيفاً : فهما يدركان في كلتي الحالين ماذا يفعلان .

الزمن المستعاد

يلفتنا عندما نسترجع مجمل الوسائل والطرق التي سعينا إلى جردها ، نسق العلاقات التي توحدتها . ويظهر هذا النسق مباشرة من خلال طابعه المزدوج : تناسقه الداخلي وقدرته على الامتداد والتوسع وهي لا يحدها حدٌ من الناحية العملية . وكما أظهرت أمثلتنا في جميع الحالات فإنه يصح أن نتخيل محوراً معيناً ، عامودياً ، يحمل البنية ويركزها . وهو يجمع بين العام والخاص وبين المجرد والملموس . والواقع ان اندفاع الذهن التصنيفي يستطيع دائماً الذهاب إن في هذا الاتجاه أو ذاك إلى نهاية مأربه .

أما هذا المأرب فيتحدد انطلاقاً من نظام ضمني من البديهيات يعتبر أن أي تصنيف يتحقق دائماً عبر ازواج من المتقابلات: فمن يصنف لا يتوقف عن التصنيف الا عندما تمتنع عليه المقابلة . فالنسق اذن لا يعرف فعلياً الانتكاسات ، أي ان حيويته (ديناميته) الداخلية تضعف ذاتياً كلما تقدم التصنيف على محوره في هذا الاتجاه أو ذاك . وهو لا يتجمد بفعل مانع غير متوقع ، يتعلق بالخصائص الوضعية التي تميز الكائنات أو الأشياء أو بفعل « تشنج » حركيته بل لأن التصنيف قد بلغ ما عليه أن يبلغه واستكان بعد أن يتم وظيفته .

أما حين يذهب اندفاع الذهن التصنيفي صعوداً أي باتجاه أعلى مراتب التعميم والتجريد فلن تحول الكثرة دون تطبيقه للتصورات التي تُلطف الوقائع وتهذبها تدريجياً ، وهي لا تبلغ مأربها إلا حين تصل ، دونما تحيد عن أهداف سيرورتها إلى تقابل ثنائي بسيط (أعلى / أسفل ، ميمنة / ميسرة ، سلم / حرب . . .) . وهي تتوقف عنده لأسباب تحليلية تلازمها وقد تكرر العملية في مراتب أخرى : أي في مرتبة تنظيم الجماعة الداخلي وهي مرتبة تسمح التصنيفات الطوطمية بتوسيعها لتبلغ حدود « المجتمع الأقليمي » وذلك عندما تستعين بتصور منظم تحمله على جماعات متزايدة متكاثرة . أو على صعيد مكاني - زمني عبر جغرافيا اسطورية ، تسمح كما

يتبين من دراسة أسطورة من أساطير الاراندا التي تم ذكرها بتنظيم هيئة جغرافية ، وذلك عبر اختزال متطرد يصل مجدداً إلى تقابل ثنائي (وهو يقع بين الاتجاهات والعناصر ذلك أن التغير يُقابل هنا بين اليابسة والماء) . ثم ان النسق لا يعرف عبر قوس النزول أيضاً حدوداً خارجة عنه . فهو يحول بنجاح الاختلافات الكيفية إلى مادة رمزية تتواصل (بالتشكيك) (*) عبر مرتبية (معينة) كما أن اندفاعه نحو المحسوس والمخصوص والمتفرد لا يحول شيء دونه (حتى أسماء الاعلام) : فهذه الأسماء لا تمتنع بدورها عن أن تتحول الى عناصر تستخدم في تصنيف (معين) .

فها هنا نظام كلي لم يوفر علماء الاتنولوجيا الجهد لتقطيعه ارباً وتحويله إلى مؤسسات متميزة اعتبرت الطوطمية من أشهرها . الا أن هذا المسلك قد بء بالفشل ولم يصل إلا الى مفارقات هي الى المحال أقرب . فقد كان لباحث مثل « الكين » « Elkin » في مؤلف جامع (4, pp. 153 - 154) - ولا يخلو من الابداع على أية حال - أن يأخذ الطوطمية منطلقاً لتحليل فكر سكان أستراليا المحليين وتنظيمهم الديني ، الا أنه لم يتوان حين اصطدم بأبعاد هذا الفكر وغناه النظري المعرفي عن اللجوء ، متحاشياً التصدي للصعوبة ، إلى تخصيص خانة « للطوطمية التصنيفية » ، معتبراً أن التصنيف انما هو شكل خاص من أشكالها . أما نحن فقد أقمنا الدليل على أن الطوطمية أو ما سمّي بهذا الاسم ليست الا لحظة من لحظات التصنيف أو مظهراً من مظاهره لا يصح أن يكون نمطاً له أو نسقاً يشمل مجمل دقائقه . جاهلاً كل ما يتعلق بالطوطمية (وبفضل جهله هذا الذي حال دون أن يجدع بهذا الشبح) ادرك كونت Comte متخطياً علماء الاتنولوجيا المعاصرين ، فوائد الأنظمة التصنيفية والآفاق التي تفتحها ، وفيما لم يتوفر له الرجوع إلى الوثائق ليثبت فرضيته ، استطاع على الأقل ، أن يدرك أهمية تلك الأنظمة ومكانتها في سياق تاريخ الفكر :

« ومنذ ذلك العصر لم تستطع المعاني الانسانية أن تستعيد ما توصلت اليه ، من وحدة في النهج وتناسق في المعتقد ، أي ما يؤمن لفكرنا وضعيته الطبيعية ، وكانت قد أدركت بعفوية هذه الدرجة (من النضج) . . . » (Comte, 53ème leçon, p. 58)

ولا نشك في أن كونت يعينٌ مرحلة من التاريخ - عصر الأنصاف

(*) أي مشككة في مراتب متدرجة . واللفظ منطقي في الأساس المترجم -

«Fétichisme» و«الشرك» ، تعدد الآلهة - كمرحلة «الفكر البري» (أو الوحشي) وليس الفكر البري بالنسبة لنا فكراً انسانياً متوحشاً غابراً بل الفكر في حالته البرية الذي يتميز عن الفكر المدجن الموجه نحو المردودية المقيدها . وقد ظهر هذا الفكر في أصقاع من العالم وخلال بعض المراحل التاريخية ، ومن الطبيعي أن يكون « كونت» الذي افتقد إلى المعلومات الانتوغرافية (والحس الانتوغرافي الذي لا تتوفر ملكته إلا بعد جمع المعلومات وتصنيفها . . .) قد أدرك الفكر البري ارتجاعياً أي كشكل من النشاط الذهني يسبق النمط الآخر . أما اليوم فإنا نعي أكثر أن لهذين الفكرين أن يتعايشا ويتداخلا كما للأصناف الطبيعية أن تتعايش وتتقاطع وأن منها ما ظل على حاله البرية ومنها ما حولته الزراعة أو تربية الحيوان على الرغم من أن وجود هذا البعض يهدد بزوال البعض الآخر . الا أنه راقنا الأمر أم لم يرقنا ، لم نزل نجد أن الفكر البري يتمتع في بعض المناطق بحماية ما ، كما هي حال بعض الانواع البرية .

وهذه حال الفن الذي يعامل في حضارتنا «متحفاً» ، مع كل ما تحمله هذه الصيغة المصطنعة من إيجابيات وسلبيات . وتلك أيضاً حال بعض قطاعات الحياة الاجتماعية التي لم « تستصلح » بعد اهتلاً أو عجزاً ، وحيث يستمر الفكر البري في تناميهِ دون أن نعلم سبب هذا التنامي .

وتعود الخصائص غير المألوفة التي تُميّز هذا الفكر ، الذي نسميه برياً (وحشياً) ويعرفه «كونت» بطابعه الفطري ، الى شمول أهدافه واتساع نطاقها ، فهو يدعي التحليل والتركيب في آن ، وبلوغ النهايات في الاتجاهين معاً ، دونما يفقد قدرته على التوسط بين هذين القطبين المتقابلين . ولقد أشار « كونت » بدقة إلى الاتجاه التحليلي .

« اننا لا نشك في أن الخرافات التي تبدو الآن لا معقولة ، قد حملت في الأزمان الغابرة بعداً فلسفياً متقدماً ، ذلك أنها قد حثت باصرار على معاينة مستمرة ومستقرة لظواهر اندفع الانسان في العصور بانتظام الى اكتشاف دقائقها » (id. p. 70) .

وندرک من الخطأ الكامن في العبارة الأخيرة لماذا أهمل كونت نهائياً الجانب التركيبي (في الفكر البري) : فالتوحشون المعاصرون مجهلون ، مأخوذون « بتنوع الظواهر اللانهائي » ، لطافة الرموز وأبراجها السديمية « la nébuleuse »

symbolisation ، وهذا ما تثبته كما يعتقد (كونت) « الاكتشافات الدقيقة » (p 63). والحال أن « هذه الاكتشافات الدقيقة التي تطال المتوحشين المعاصرين » والتي تقوم بها تحديداً الاتوغرافيا تدحض من حيث تناولها هاتين المسألتين المدعى الوضعي ، فاذا كان الفكر البري محددًا بطموح رمزي مضمن (ضار) لم تشهد الانسانية له مثيلاً فيما بعد وبانتباه لا يخلو من وسواس يتجه كلياً نحو الاحساسى ، وأخيراً باقتناع ضمني بأن هذين الموقفين ليسا الا واحداً أفليس لأنه يجد في هذا « الحافز الثابت » الذي ينكره عليه « كونت » قاعدته ومرتكزه إن من الوجهة النظرية أو العملية ؟

إلا أن الانسان عندما يعاين ويحرب ويصنف ويتفكر لا يكون أبداً مشدوداً إلى الخرافات الاعتبارية أو إلى نزوات الحظ ، وقد رأينا في بداية هذا الكلام أنه من السخف أن يُعطى لهذه الأمور دوراً في اكتشاف فنون الحضارة . (الفصل الاول) .

وإذا كان لا بد من الاختيار بين هذين التفسيرين لأخترنا تفسير « كونت » شرط تخليصه من الاستدلال الزائف الذي يستند اليه . والواقع أن كونت يعزو ومجمل التطور الذهني - الثقافي « الى سطوة الفلسفة الإلهية الأصلية التي لا انفكاك منها » أي من ذلك العجز حيث وجد الانسان نفسه في البدايات أمام ظواهر طبيعية لا يستطيع تفسيرها دون ردها « الى أفعاله الذاتية التي تبدو دون غيرها أنها تُنتج بصورة يعتقد أنه يدرك جوهرها » (id. 51 éme leçon, IV, P. 347) .

ولكن كيف كان ليبلغ هذا الأمر ، لو لم يعزو الى أفعاله هذه ، قدرة وفعالية لا تختلف عن قدرة الظواهر الطبيعية وفعاليتها ؟

فهذا الانسان الذي يشخصه الانسان في الخارج لم يكن ليصلح نموذجاً إلهياً لو لم يكن قد استدل مسبقاً على قوى الطبيعة وقدراتها . فخطأ كونت وأكثر التابعين له ، هو في اعتقادهم أن الانسان استطاع أن يعمر الطبيعة محافظاً على مصداقية ما ، بارادات شبيهة بارادته دون أن يضفي على رغباته بعضاً من مواصفاتها التي رأى فيها مرآة لذاته ، ذلك أنه لو اقتصر على شعوره بالعجز فاستند اليه لما وصل الى مبدأ تفسيري يتمسك به . وحقيقة القول أن الاختلاف بين الممارسة العملية التي تعطي مردودية معينة والممارسة السحرية أو الطقسية الخالية من الفعالية

ليس ، كما يتخيل البعض ، اختلافاً بين اتجاهيهما : « الموضوعي » و « الذاتي » .
فهذا الاختلاف لا يبدو حقيقياً متى اذا أدركت الأمور من خارجها .

أما من وجهة نظر الفاعل فما يحصل هنا هو انقلاب العلاقة : أي أنه يدرك
الممارسة العملية كممارسة ذاتية من حيث مبدئها وكحركة ارتكاسية دافعة من حيث
اتجاهها وذلك من آثار « حلوله » في العالم المادي ، في حين تبدوله العملية السحرية
بمثابة زيادة (شيء ما) أو اضافته الى نظام الكون الموضوعي : فهي تخضع بنظر من
يقوم بها لنفس الضرورة التي تحكم ترابط العلل الطبيعية . فهو يعتقد أن دوره يقتصر
على اضافة بعض الحلقات إلى سلسلة العلل (الموضوعية) . فما يبدو له هو أنه
يعاينها من خارج كما لو أنها لا تصدر عنه .

يسمح تصحيح هذه الرؤية التقليدية للأمور بتذليل إشكال افتعله البعض ،
ومفاده أن السحر يقتضي اللجوء عادة ومن حيث طبيعته ، إلى الخداع والشعوذة . إذ
عندما يركز النسق السحري بمجمله الى الاعتقاد بأن للانسان تأثير على السنن
الطبيعية التي يدفعها نحو اكتالها أو يغير سبلها، يتهافت السؤال حول درجة هذا
الدفع وعمق هذا التغيير : فالخداع ملازم لجوهر السحر لا ينفك عنه وبهذا المعنى لا
يغشّ الساحر أبداً .

ويسمح هذا التصحيح في المقام الثاني بايضاح العلاقات بين السحر والدين
وازالة الكثير من اللغظ في هذا المجال . ولئن صح القول بمعنى من المعاني بأن الدين
« أنسنه » السنن الطبيعية والسحر « تطبيع » الأفعال الانسانية - أي اعتبار بعض أفعال
البشر وكأنها جزء ملازم لنظام السنن الطبيعية - فليس المراد هنا القول بالتناوب بينهما
أو اعتبارهما مراحل في سيرورة تطورية معينة . « فأنسنه » الطبيعة وهي ماهية الدين أو
ما يتكوّن منه) . و « تطبيع » الانسان أو تشيئته (وهو ما به نحدد السحر) .
يشكلان معطين متلازمين في مزاج واحد لا يطرأ التغيير الا على معاييرهما ومقاديرهما
فقط . وكما مضى وأوضحنا فان كل واحد يستدعي وجود الآخر . فالدين لا يقوم
بدون سحر والسحر لا يخلو من « ذرة » دين . فلا يوجد تصور لما فوق الطبيعة الا
بالنسبة لانسانية تنسب لنفسها قدرات تفوق الطبيعة وتنسب للطبيعة بالمقابل قدرات
الانسان التي تفوق انسانيته .

اننا لا نحتاج اذن كي نفهم قدرة «البدائيين» على اختراق الأشياء والعبور إلى ثناياها عندما يعاينون الظواهر الطبيعية أو يأولونها ، إلى القول بوجود ملكات مندثرة أو حواس اضافية . فالهندي الأميركي الذي يستكشف حقلاً من خلال مؤشرات غير منظورة أو الأوستراي الذي يتعرف إلى آثار أقدام أي فرد من أفراد جماعته . (Meggitt) لا تختلف طريقته عن تلك التي نتبعها عندما نقود سيارة ونحكم بلمح من بصر بوجود انحراف بسيط في محور العجلات أو اختلال في المحرك أو نقرر اللحظة المناسبة لتجاوز سيارة أمامنا . . .

ولئن بدت هذه المقارنة في غير محلها فانها تبقى غنية بالعبير . لأن ما يشهد ملكاتنا ويحفز بصيرتنا ويثبت أحكامنا فتنا في الوسائل التي نملكها وتكاثر المخاطر التي نواجهها بصوزة لا مثيل لها . . . وكل هذا بفعل قوة المحرك الآلية ، هذا من جهة ، أما من جهة أخرى فإن التوتر الناشئ من الشعور بهذه القوة المستبطنة يتحول إلى حوار مع السائقين الآخرين الذين تتشابه نواياهم مع نوايانا . . . وهي تعبر عن نفسها من خلال الاشارات التي نكب على فك رموزها لأنها واقعا اشارات تستدعي التفكير .

فهذه المقارنة اذا ما أخذت من منظور الحضارة الآلية ، تكشف لنا تضاييف الوجهات بين الانسان والكون حيث يصبح كل منهما مرآة للآخر . هذا التضاييف الذي يبدو المفتاح الوحيد لمعرفة خصائص « الفكر البري » وقدراته . وإن مشاهداً غريباً سيحكم دون شك ان السير في وسط المدينة أو على « الأوتوستراد » يفوق طاقات البشر . وهو يفوقها بالفعل . لأنه يضع البشر في مواجهة مع السنن الطبيعية بل مع أنظمة تتشكل من قوى طبيعية «تؤنسها» نوايا البشر ، مقابل بشر استحالوا قوى طبيعية بفعل الطاقة المادية بعدما أصبحوا وسطاءها . فلا شأن لهذه الوضعية اذن بفعل فاعل معين من حيث أثره على شيء من الجهاد أو برودة فعل هذا الشيء ، بعد أن يرتقي ليصبح فاعلاً يؤثر على ذات تتخلى عن ذاتيتها دون مقابل ، أي بوضعيات تعرف من جهة أو أخرى مقداراً من السلبية :

فها هنا كائنات تتواجه بوصفها ذواتاً واشياء في آن ، وفي هذا الحقل الرمزي حيث هي ، يصبح لأية حركة بسيطة قادرة على تغيير مواقعها ، وطأة التعاويذ الصامته .

ونفهم من هذا الكلام كيف ان المعاينة الدقيقة التي تتجه كلياً نحو الملموس ، تجد في الرمزية مبدأها ومأربها في آن : فلا يميّز الفكر البري واقعاً بين لحظة المعاينة ولحظة التفسير مثاله مثل من يشاهد الاشارات التي يبثها شخص يخاطبه فهو لا يحفظها ثم يسعى الى فهمها في مقام لاحق ، بل يتكلم فيحمل البث الحسي دلالاته فليس هنا بث ثم دلالة منفصلة عنه . ذلك أن الكلام المركب يقسم الى عناصر لا يكون كل واحد منها اشارة بذاته بل أداة لاشارة : انه وحدة معينة (مميزة) لا تستبدل بوحدة أخرى دون أن تتغير الدلالة .

وهي قد تكون بذاتها مجردة عن اوصاف هذه الدلالة التي تعبر عنها عندما تتحد مع وحدات أخرى او تكون مقابلة لها .

وقد نستطيع اجلاء هذا التصور حول الانظمة التصنيعية اذا ما سمح لنا ان نثير سريعاً مسألتين تقليديتين : الاولى وتدور حول العلاقة بين ما سمي بالطوطمية والاضاحي . والثانية وهي تتعلق بما يطرحه التشابه بين الاساطير المنتشرة في جميع الاصقاع ، والتي تستخدم لتفسير أصل التسميات « العشائرية » . وان تكون طوطمية قد اعتبرت في تاريخ الاديان اصلاً للأضحية يبقى امراً مثيراً للدهشة .

اذ لو سلمنا اعتباراً ان للطوطمية واقعية (او نفس امرية) فالتغاير بين المؤسستين لن يبدو اقل تجذراً وعمقاً ، وهذا ما اقره موس Mauss مراراً وإن بشيء من التردد او الارتداد (عن رأيه).

ونحن لا ندعي ان المجتمعات المتشعبة (المتجبية) Segmentaire وحيث تحمل « العشائر » اسماء حيوانات او نباتات لم تعرف قطعاً اشكالاً من الاضحية ، اذ يكفي ان نذكر التضحية بالكلب عند الايروكوا Iroquois لنقر بعكس هذا الرأي . الا ان الكلب عند الايروكوا لا يستخدم ابداً كشعار (او رمز) لأي عشير من « العشائر » خاصة اذا ما اضعفنا الى هذه المعطيات سبباً آخرأً يثبت التناوب بين النسقين (الطوطمية والأضحية) :

فاذا ما قبلنا بوجود تجاذب ضمنى او صريح بين فرد او جماعة من جهة وحيوان او نبتة من جهة اخرى (إما من ناحية الرمز (الشعار) او الأضحية التي تكون بديلاً عن الانسان أو وسيطاً يستخدمه الانسان المضحى). يظل واضحاً أنه من المستحيل في حال الطوطمية أن يستبدل الرمز - الشعار بأي نوع طبيعي أو ظاهرة من ظواهر

الطبيعة : فلا يمكننا أبداً أن نستبدل حيوان بآخر .

فعندما اكون عضواً من «عشير» الدب لا يمكنني ان انتمي الى «عشير» النسر ذلك ان واقعية النظام الوحيدة تكمن كما ذكرنا في سلاسل من الاختلافات الفارقة بين عناصر يفترض ان تقوم على الفصل ، التفاصيل . اما في حال الأضحية فاننا نشهد العكس : فعلى الرغم من ان اشياء متميزة غالباً ما تكون امتيازاً لبعض الالهة تكون تخصص ببعض أنواع الاضحية ، فان الاستبدال يلعب هنا دور المبدأ الاساسي :

فعندما لا يتوفر الشيء المقرر فاي شيء آخر يحل مكانه ، شرط ان تستمر النية ، فالاهمية هنا للنية مهما تفاوت الاندفاع والرغبة . اذن فالأضحية تدخل في اطار الوصل (التواصل) [وليس الفصل] .

« يتحدث النوير Nuer عن « الخيار » عندما يجعلون منه ذبيحة كما لو كان ثوراً وربما عنوانا بكلامهم اكثر من ان الخيار هو بديل عن الثور .

انهم بالطبع يدعون ان الخيارات هي ثيران وعندما يرجعون الى خيار معينة معدة للأضحية وكأنها ثورٌ فما يقولونه هو ان الخيار لا يماثل الثور ضمن هذا الاطار الخاص . . .

فالتائل هنا في الذهن وليس في الخارج وهو لا يقوم الا باتجاه واحد لا ينعكس : فالخيار ثور اما الثور فليس خياراً .

يختلف نسق الطوطم عن نسق الأضحية من جهتين اساسيتين : فالاول هو نظام يقبل الكم (قابل للتكميم) .

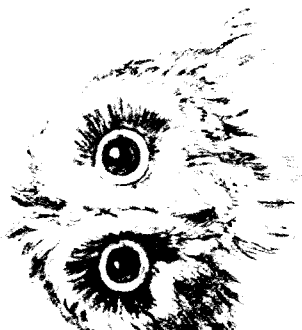
فما يقبل الثاني انتقالاً متواصلاً بين عناصره : تساوي الخيار بوصفها ذبيحة ثوراً والثور صوصاً والصوص دجاجة والدجاجة عنزة والعنزة ثوراً ، ولهذا التدرج من جهة أخرى اتجاه معين :

فان لم يتوفر ثور يُضحى بخياره اما العكس فمُحال . اما فيما يتعلق بالطوطمية او ما سمي كذلك ، فان العلاقات تقبل الانقلاب دائماً : ففي اطار نسق التسميات الطوطمية حيث يلحظ الثور والخياره يكونان متعادلين فعلاً بمعنى انها يصلحان

الثعالب



البوم



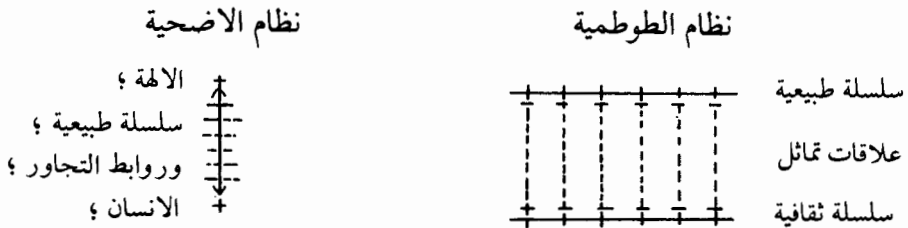
عكس الطوطمية : « تطبيع » الانسان

كلاهما ، على الرغم من امتناع دمجها ، لاطهار الاختلاف الفارقي بين المجموعتين اللتين تعتبران مصداقهما (في الواقع) الا انها لا يستطيعان الاضطلاع بهذا الدور الا بحدود ما تعلن الطوطمية (بعكس الاضحية) عن تمايزهما اي عن امتناع استبدال اي واحد منهما بالآخر .

ونجد جذور هذه الاختلافات في الأدوار المسداة ، انطلاقاً من كلي النسقين ، الى الانواع الطبيعية : اما الطوطمية فتستند الى التماثل الذي يقوم بين سلسلتين متوازيتين - سلسلة الانواع الطبيعية وسلسلة الجماعات البشرية (في المجتمع) - لا تشابه عناصرها (كأزواج) بل وحدها العلاقة الشاملة بين السلسلتين تظهر الاتحاد بينهما. انه اذن اتحاد شكلي بين نسقين يقومان على المغايرة ، ويشكل كل منهما قطباً جاذباً .

اما في الأضحية (الذبيحة) فتلعب سلسلة الانواع الطبيعية (وهي هنا تقوم على الوصل وليس على الفصل وهي موجهة لا تنقلب) بدور الوسيط بين قطبين : يتمثل الاول بمقيم الأضحية والآخر بالآلهة وهما لا يرتبطان في البداية بأية علاقة اتحادية او حتى باية علاقة على الاطلاق .

فهدف المضحى انما اقامة رابط بالتجاور وليس بالتشابه ، وذلك بواسطة سلسلة من التماثلات المتعاقبة التي لا يمتنع ان تحصل في الاتجاهين ، وفقاً لنوع الأضحية ولهدفها أي اذا ما كانت للتكفير او التواصل والتوحد مع الاله : اي اما من المضحى الى مقيم الأضحية ومنه الى الضحية ، ومن الضحية المباركة الى الآلهة واما بالاتجاه المعاكس .



فبعد ان يبرهن الرابط بين الانسان والالهة بمباركة الأضحية تأتي التضحية لتفضيه باتلاف هذه الضحية نفسها . ففعل الانسان هذا حمال للتواصل . ولانه قد



عكس الطوطمية : الطبيعة « مؤنسة »

اقام سلفاً نوعاً من الوصل بين « الخزان » الانساني و « الخزان » الالهي لا بد وان يملاً هذا الاخير الخلاء بتحرير الدين . تكمن رمزية الاضحية اذن في عملية ذات اتجاه واحد (تدمير الذبيحة) لافتعال عملية تقع في مرتبة أخرى (وهي ايضاً ذات اتجاه لا يقبل الارتداد) وتتمثل بحلول النعمة الالهية التي تصبح ضرورية من ناحية الاتصال الذي اقيم مسبقاً ، بين وعائين يقعان في مرتبتين مختلفين .

فلنتنبه اذن الى كون الأضحية عملية مطلقة أو قصوى تصيب شيئاً يتصف بطابع الوسيط ويشبه من هذه الزاوية ويقابل في آن طقوساً تسمى « بطقوس الرجس التهتك » : الزنا ومواطأة الحيوان . . . وهي عمليات وسيطة تقع على اشياء تبلغ حدوداً قصوى .

ولقد مضى واقمنا على ذلك برهاناً في سياق الحديث عن رجس يعتبر من الصغائر : وهو ظهور امرأة في الحيض (أو في أثناء العادة) ومثولها في خلال طقوس صيد النسر عند الهنود هيداتسا (الفصل الثاني) تسعى الأضحية اذن الى اقامة رابطة منشودة بين مجالين منفصلين اساساً : وكما هي العبارة المحكية فإن الغرض من الاضحية هو (ان يغمر الاله البعيد المطالب الانسانية) ويعتقد الانسان انه ينال غرضه عندما يوصل المجالين بعضهما ببعض بواسطة أضحية مقدسة (وهي شيء رجراج يتعلق بكلي المجالين) .

ثم أنه حين يتلف عنصر الوصل يحدث من خلال الذبيحة « عجزاً » في التجاور الا انه يعود فيبعث (او يعتقد انه يبعث) بالدعاء المقرون بالنية وصللاً يعوض به الققص الاساسي الذي يشعر به المضحي وهو كأنما يرسم خطأ متقطعاً (من نقط متفاصلة) يحدد مسبقاً السبيل الذي على الإله أن يسلكه .

لا يكفي إذن أن نلاحظ أحياناً في الطقوس الاسترالية الخاصة بالتكاثر والتي تعرف باسم انتيشيوما استهلاكاً للنوع الطوطمي لكي نعتبره شكلاً بدائياً من أشكال الأضحية أو حتى شكلاً شاذاً : فالشبه ضعيف ضعف التائل بين الحوت والسمة .

وإضافة إلى ما تم ذكره فان حالات الارتباط بين طقوس التكاثر والتصنيفات الطوطمية لا تتصف بالتواتر .

فهما لا يترافقان باستمرار حتى في اوستراليا . واننا لنجد في اصقاع أخرى

طقوساً عديدة من هذا النوع لا تتلازم مع « الطوطمية » و « طوطمية » لا ترافقها هذه الطقوس . ونشير هنا تخصيصاً الى ان بنية الطقوس ، من صنف « انتيشيوما » « Intichiuma » شديدة المفارقة عن تلك التي لحظناها في الأضحية . اما الانتاج (السحري) والاستهلاك (الواقعي) للانواع الطبيعية فهما عادة منفصلان في المجتمعات التي تعرف « الانتيشيوما » وذلك بفعل الاتحاد الذي تلتسمه الجماعات (البشرية) مع نوع الانواع « الطوطمية » ، والتمايز المعلن او الملحوظ بين الجماعات نفسها من جهة والانواع الطبيعية من جهة أخرى . فدور « الانتيشيوما » اذن هو ان تعيد دورياً ولآنات وجيزة التجاور بين الانتاج والاستهلاك .

فكما لو كان ضرورياً من وقت لآخر ان تعدد الجماعات البشرية والانواع الطبيعية عناصرها اثنين اثنين أو ازواجاً «متحالفه» قبل أن تتخذ أماكنها المخصوصة في اللعبة : الانواع لتؤمن معاش اناس لا ينتجونها والناس « لينتجوا » انواعاً يمتنعون عن استهلاكها .

اي ان الناس يؤكدون في « الانتيشيوما » اتحادهم الجوهري مؤقتاً ، كل مع نوعه الطوطمي (او انواعه الطوطمية) المناسب له وذلك بناء لقاعدة مزدوجة تجعل كل جماعة منتجة لما تستهلكه ومستهلكة لما تنتجه ، وتجعل الاشياء متشابهة بالنسبة لكل واحدة ومختلفة بالنسبة للجميع .

وهذا ما يحول دون ان تؤدي لعبة التضاييف (*) السائدة الى اللبس بين التحديدات الاساسية التي لا بد ان تتردد بصورة دورية . واذا ما رمزنا الى السلسلة الطبيعية والسلسلة الاجتماعية بالآتي : السلسلة الطبيعية : A B C D E... .. N

السلسلة الاجتماعية : a b c d e... .. n

لاتضح أن « الانتيشيوما » تبرز التجاذب بين A, B, C, D, E... N مشيرة الى ان المجموعة b حين تستبطن في اطار الحياة العادية الانواع (A, B, C, D, E... N) في سياق استهلاكها الغذائي والمجموعة a الانواع (B, C, D, E... N) في السياق نفسه وهكذا . . . فان ما يجري إنما تبادل بين الجماعات وتوازن بين التشابه والتجاور وليس استبدال تشابه بتشابه او تجاور بتجاور آخر ، فالأضحية تلجأ الى المقارنة

(*) Réciprocité تحمل هنا معنى قريب من الاضافة التي هي تلازم شيئين من حيث وجودهما يكون تحصل كل منهما كتحصل الاخر .

ساعية الى الغاء الاختلاف واقامة التجاور اما المأدبات التي تنعت بالطوطمية فلا تحقق التجاور الا في سبيل مقارنة تهدف الى اقامة التغيرات وتثبيت الاختلاف .

فالنسقان يتقابلان اذن من حيث اتجاھيهما ، اذ يتجه الاول نحو الاستعارة والثاني نحو الكناية .

الا ان هذه العلاقة المضادة للتناظر لا تمنع ان يكونا في مرتبة واحدة بيد انهما واقعاً ، أو في نفس الأمر أي من وجهة نظر منهجية يقعان في مرتبتين مختلفتين .

ان للتصنيفات الطوطمية اساساً مزدوجاً موضوعياً (في الخارج) . فالانواع الطبيعية توجد حقيقة في الخارج وتأخذ شكل سلاسل تقوم على الفصل ، والانشعابات (الاجباب) الاجتماعية توجد هي أيضاً في الواقع (*) . اما الطوطمية المزعومة فكل ما تفعله هو انها تتصور تماثلاً بنيوياً بين السلسلتين وقد يكون هذا الافتراض مشروعاً ذلك ان « المجتمعات (القبلية) المنشعبة » منتظمة في مؤسسات وان لكل مجتمع ان يؤمن لافتراضه مصداقاً في الواقع يقيد به قواعده وتصوارته .

اما نظام الأضحية فهو يستدعي على العكس من ذلك عنصراً غير موجود : الالوهة . وهو يعتمد تصوراً لا مصداق له في الخارج معتبراً السلسلة الطبيعية كسلسلة متصلة . فلا يكفي اذن للتعبير عن التفاوت بين الطوطمية والأضحية القول بان الاول نسق مرجعي للاسناد (والمقايسة) والثانية نسق عملي تحليلي . فاذا كان النسق الاول يصيغ نموذجاً تفسيرياً ، فيما يؤمن الثاني بتقنية تسمح بالحصول على بعض النتائج او يعتقد على الاقل بذلك . فالاول صائب صادق والثاني مخطيء . وبكلام ادق تقع الانساق التصنيفية على مستوى اللغة : فهي رموز متفاوتة من حيث صياغتها ولكنها تصاغ دائماً للتعبير عن المعاني فيما يبدو نسق الاضحية خطاباً خاصاً يفتقد الى الحس السليم الذي غالباً ما تدعيه .

اوجزنا في دراسة أخرى الاساطير التي تدور حول اصل المؤسسات المسماة « الطوطمية » وبيننا ان هذه الاساطير تحمل على الرغم من اختلاف مغازيها وانتشارها الجغرافي العبرة نفسها وهي :

1 - تركز هذه المؤسسات الى التماثل الشامل بين سلسلتين وليس الى التماثل الخاصة التي تقوم بين عناصرها .

(*) القول بأن الأنواع توجد في الخارج يطرح أشكالاً منطقياً اذ النوع مقولة في الذهن والمقولات من الكليات التي توجد في الذهن والأشكال لا ينحل الا اذا بينا الربط بين الكلي والجزئي والواحد والكثير . المترجم .

- 2 - ان هذا التماثل هو بالاستعارة وليس بالكناية .
- 3 - واخيراً فهو لا يظهر الا متى أقرت كل سلسلة من السلسلتين بالغاء بعض عناصرها فينجلي الانفصال الداخلي فيما بينهما . (Lévi- Strauss 6, PP. 27- 28 et 36- 37) وتتقابل هذه العبرة (او الامثولة) بصورة فريدة من حيث دقتها وغناها (دقة وغنى غير مألوفين إذا ما علمنا أن الاساطير لا تصلنا إلا عبر رواياتها المختصرة أو المبسرة) مع ضعف دلالة الاساطير والتسميات المخصوصة بكل « عشير » :

تشابه هذه الاساطير في جميع مناطق العالم غير أن تشابهها يتعين خاصة من حيث ضعفها و فقرها . تعرف اوستراليا بالتأكيد اساطير مركبة تصلح لأن تكون موضوعاً لتحليل دلالي يمكننا اقتباسه عن التحليل الذي تم تطبيقه على اساطير في اصقاع أخرى . (Stanner 2.) . الا ان المختصين بشؤون هذه القارة قد اعتادوا جمع الأساطير التي تسند الى جماعة طوطمية ترتبط بجدي(نصف انسان نصف حيوان) من الآباء الاولين وذلك انطلاقاً من عنصر ثابت : وهو ان الاسطورة تلاحظ كون هذا الجلد قد ظهر في مكان معين ، وسلك هذا الطريق وقد قام هنا وهناك ببعض الافعال التي تجعل منه مسبباً لحوادث جغرافية ما تزال آثارها بادية للعيان واخيراً انه قد توقف او قضى في مكان محدد .

إذا فالطقس لا يتعدى كونه بالمعنى الحقيقي وصفاً لمسيرة، وهو لا يضيف فعلياً اي شيء على الوقائع المميزة التي يدعي ترسيخها وهي ان طريقاً او واحة او أيكة . . . أو الصخور . . . التي تنتشر عليها ، تأخذ بنظر جماعة بشرية معينة قيمة مقدسة وان هذه الجماعة تعلن تناغمها مع هذا الصنف الطبيعي أو ذاك : الدودة ، النعامة ، والكنغورو .

ان الاقتصار على دراسة الـ Pidgin اجبر الباحثين المستقصين على الاكتفاء ببعض الروايات المبسرة السخيفة . اما اليوم فنرى اضافة الى توفر النصوص العديدة المزودة بترجمات تعقب كل سطر وكذلك الاقتباسات المعدة من قبل اخصائيين ماهرين ، ان اصقاعاً أخرى من العالم حيث تم تحطيط الحواجز اللغوية بسرعة اكبر تعرف اساطيراً هي فعلاً من النموذج نفسه .

ونكتفي هنا بثلاثة أمثلة جميعها أميركية الأول والثاني على التوالي من شمال وجنوب الولايات المتحدة والثالث من البرازيل الوسطى .

يقول « المنوميني » « Menomini » في تفسير تسمياتهم « العشائرية » ان الدب عندما اتخذ شكلاً انسانياً سكن مع زوجته بالقرب من مصب نهر « منوميني » حيث كان يصطاد سمك الحفش وهي مصدر قوته الوحيد (ينتمي « عشير » الدب و « عشير » الحفش الى نفس القبيل) . وفي يوم من الأيام حط ثلاثة « عصافير - صاعقة » على دكة صخرية وهي موجودة فعلاً على ضفاف بحيرة « وينباغو » « Winnebago » في مكان يسمى « قعر البحيرة » Fond-du-lac . وبعد أن تقمصت شكل ثلاثة رجال قامت بزيارة الى الدببة واتفقت معها على استدعاء عدد من البهائم تحدد الاسطورة مكان ولادتها وإقامتها . ثم بدأت هذه الحيوانات مسيرتها .

وعندما وصلت الى غرين باي Green Bay على بحيرة « ميشيغان » Michigan أخذت موجة لطيفة الذئب الذي كان يجهل السباحة ووضعت على الضفة الأخرى . فاتخذ الموجة عربوناً على امتنانه « كطوطم » من « الطواطم » الخاصة « بعشيرته » . وقد أدى حادث مماثل وقع على مقربة من « ماكينو » الى الارتباط بين الدب الاسود والنسر الأصلع .

ودفعت اللقاءات الطارئة والخدمات المتبادلة الى إقامة العلاقات مع « العشائر » الأخرى : القندس ، الأيل ، الكلب ، الكركي ، العلند، (Hoffman Skinner I) .

فإذا كان « العشير » هوبي Hopi يحمل لقب « عشير » الخردل البرّي وألقاب أخرى : السنديان ، الديك البرّي ، المحارب . فلأن البعض حاول خلال رحلة اسطورية كف دموع طفل بأن يقدم له أوراق الخردل وغصن سنديان قطفت في الطريق ، والتقوا بعدها الديك ثم المحارب . أما « عشير » الغرير والفراشة فقد أسمي بهذين الاسمين لأن آباءه الأولين قد اصطحبوا معهم رجلاً - غريراً وقد تعرفوا به للحظات قبل التقاط فراشة واعطائها لطفل لكي يلعب . ولكن هذا الطفل كان مريضاً وكان للغرير أن يداويه بالنبات الطيبة .

أما الآباء الأولون من « عشير » الأرنب والتبغ فقد وجدوا النبتة وصادفوا الحيوان . . . ووجد آباء « عشير » الدب هيكلاً عظماً لدب ومن هنا جاء اسمهم . ولكن « عشير » آخر وجد الجلد وقد انتزعت القواضم شعره لتغطي حجرها . وقد

صنعوا من الجلد أحزمة ومن حينها اقترن «عشير» «الزنانر» «بعشير» الدب . . .
(Volh 4, Parsons) .

ولنتقل الآن الى أميركا الجنوبية: يروى عن البورور Bororo ان القمر والشمس ينتميان الى «العشير» «بادبجيا» «Badebgeba» من «نصف القبيل» سيرالوا Ceralوا فقد جرى شجار بين أب وابنه كانا يريدان أن يحملأ أساء هذه الأجرام السماوية . وبعد صفقة معينة خصص الأب بأساء الشمس و«بالصراط» الى - الشمس ، ، والتبغ الى «عشير» البايدي لأن هنديةً من هذا «العشير» قد اكتشف أوراقه صدفةً في أحشاء سمكة كان يفرغها قبل أن يقلبها .

وقد اقتنى زعيم «عشير» «باديدجيا» «Badebgeba» «الأسود» في سالف الزمان عدداً من العصافير السوداء (Phimosus infuseatus) والحمرأ (Ibis rubra) . إلا أن زميله «باديدجيا» الأحمر سرقها منه وكان لا بد من الموافقة على إعادة توزيعها بحسب اللون (Colbacchini) . وتتشابه هذه الأساطير التي تدور حول التسميات «العشائرية» لدرجة اننا لو أتينا بأمثلة من مناطق أخرى افريقيا مثلاً حيث تتوفر بكثرة فلن نضيف شيئاً جديداً. فما هي الخصائص المشتركة فيما بينها؟ أولاً، إيجاز لا يدع أي مجال للاستطرادات الظاهرة وهي غالباً ما تكون غنية بمعانيها الباطنية . ثم رواية مختزلة إلى إطارها الأساسي لا تحمل أية مفاجئة بالنسبة لمن يحللها. وثانياً: تتظاهر هذه الأساطير بشكل مزيف انها تبحث عن الأسباب والعلل (هذا إذا افترضنا أن الأسطورة قادرة على الخوض في بحث حقيقي في هذا المجال) (*)، كونها لا تقدم نوعاً من التفسير يتخطى الوضعية الأولية التي تنطلق منها . وهي من هذه الناحية ذات طابع ارتدادي . وهي لا تبدو بالأحرى معينة تمييزية : أي انها لا تشرح فعلياً أصول الأشياء أو تعين أسبابها وعللها ، بل انها تنوه بأصل الشيء وعلته (وهما لا معنى لهما بذاتهما) لتبرز تفصيلاً ما أو نوعاً معيناً .

ويكتسب هذا التفصيل وهذا النوع قيمةً فارقية ، لا بوصفها من أصل معين بل لأن لها أصلاً فيما الأصناف الأخرى لا أصل لها . فالتاريخ يتسلل خلسةً الى البنية ، بصورة متواضعة وربما سلبية أي انه لا يُعلل الحاضر بل يفرز عناصر الحاضر مخصصاً البعض منها فقط بامتياز يجعلها « ذات ماضٍ » . تكمن إذن ركافة

(*) غير أن الأمر لا يدور بين البحث الحقيقي (؟) أو عدم البحث ! المترجم .

الأساطير الطوطمية في وضعيتها المحدودة وهي تأسيس الاختلاف كاختلاف فحسب . انها وحدات تؤلف نسقاً . ومن هنا لا تتشكل الدلالة على مستوى كل أسطورة بل على مستوى النسق التي تكوّن الأساطير عناصره . والحال اننا نعود هنا الى مفارقة سبق الخوض فيها في فصل سابق : (97-98) .

يصعب على الأنساق التي نهتم بها من ناحية كونها أنساقاً بالذات ، ان تدخل في عداد الأساطير ذلك أن كيونتها التي تقع في « الآن » وهي ما تزال بالقوة ، تمنع (تفاوت) الزمان المتصرّم دوغماً كلل : فعناصر النسق تبقى في لحاظ الفرضية دون الأسطورة أما من حيث وجهتها فهي أرفع منها مرتبةً . وكأنما الأسطورة في سعي وراء النسق . وهي نادراً ما تدركه لأن النسق مشدود دائماً الى التاريخ ، وحيناً نعتقد انها أدركته يساورنا شك جديد : فهل تتناسب التصورات الاسطورية مع بنية راهنة تُمدج الممارسة الاجتماعية ، أو انها تعبر فقط عن التصور الجامد الذي يلجأ اليه فلاسفة الشعوب الغابرة لتثبيت واقع سيال لا يستطيعون ضبطه ؟ ومهما تكن الأهمية التي تميز اكتشافات مارسيل غريول Marceel Griaule في افريقيا فغالباً ما نتساءل عن موقعها بين هذين التفسيرين .

وتبدو أقدم النظريات حول الطوطمية « مصابة » بهذه المفارقة التي لم تستطع التعبير عنها . فإذا كان « ماك لينان » « Mc Lennan » ومن بعده « روبرتسون سميث » « Robertson Smith » و« فريزر » « Frazer » (IV, p.p. 73-76, 264-265) . قد قالوا باصرار بأسبعية الطوطمية على الزواج الخارجي (وهو حكم خال بنظرنا من أي معنى) فلأنهم رأوا في هذا الأخير مؤشراً فحسب في حين ظنوا أن الطوطمية تمتاز بطابع نسقي تنفرد به إلا أن النسق لا يقوم (في الواقع) بين العناصر إلا بعد أن تلحقها الاشارات . وكان لا بد أيضاً لادراك الطوطمية كنسق من وضعها في السياق اللغوي ، والتطبيقي والاسطوري ، والطقوس التي بدأ هؤلاء الباحثين بعزلها عنه مشدودين الى رسم إطار تعسفي لا يضم في الواقع الا مؤسسة وهمية .

والواقع اننا يبيّننا أن الأشياء ليست بهذه البساطة . فما يكتنف الطوطمية من غموض ليس في الذهن فقط بل في الخارج ، وإن لم تكن المؤسسة التي تصورها البعض لازالته إلا وهماً . والواقع ان الطوطمية تحمل مواصفات النسق أو لا تحملها وفقاً لوجهة النظر التي نعتدها : انها قواعد لغوية معرضة الى الضعف والسقوط

في حقل المفردات . أي تقع الطوطمية غالباً بخلاف انساق التصنيف الأخرى ، بوصفها من التصورات خاصة (مثل الأساطير) أو من المعاملات (الطقوس) ، في مجال المعاش ، أي انها لا تنفك في الملموس عن الجماعات والأفراد وذلك كونها أنساقاً تصنيفية وراثية^(*) .

وإننا نتفهم الآن أن ينشأ تقابل دائم بين الطابع البنيوي للتصنيف والطابع الاحصائي المتلازم مع مركزه السكاني .

فالتصنيف صرح أشبه بقصر يجرفه نهرٌ فيتعرض للتفكك ، ثم تلتئم أجزاؤه متناسقة مع إيقاع النهر منتقلة من التيار الى البرك أو مرتطمة بالعواقق والسدود . إذن فللوظيفة في إطار الطوطمية غلبة أكيدة على البنية . والمشكلة التي ما تزال تشغل أصحاب الأبحاث النظرية هي الرابط بين البنية والحدث .

أما الأمثلة الكبرى التي تكتسب من الطوطمية فهي ان لصورة البنية أن تدوم بعدما تسقط البنية نفسها في الحداثي . فها هنا تنافر مستحكم بين التاريخ والأنظمة التصنيفية . وهذا ما قد يفسر ما تصح تسميته « الخلاء الطوطمي » ذلك أن كل ما يمكن أن يذكر بالطوطمية تغيب حتى اطلاله عن مساحات الحضارات الكبرى من أوروبا وآسيا .

أفليس لأن هذه الحضارات قد اختارت أن تتفكر في ذاتها لتدرك ذاتها بواسطة التاريخ وانه يستحيل لهذا المشروع أن ينسجم مع تصنيف الكائنات والأشياء (الطبيعية والاجتماعية التي تستخدم المقولات المتناهية) ؟ وإنما لا نشك في أن التصنيفات الطوطمية تشعب مقولاتها الى أصل وفرع أو سلاسل في الأصول وسلاسل في الفروع ، حيث تتضمن الأولى الأنواع الحيوانية والنباتية من حيث هي أنواع طبيعية ، فيما تتضمن الثانية الجماعات الانسانية بوصفها ثقافية ، وبأن الأولى سبقت الثانية وجوداً أو انها قد ولدتها بصورة ما ، الا أن سلسلة الأصول تستمر متعايشة في متن الزمان التقضي ، مع السلسلة الانسانية وهي توازيها عبر الأنواع الحيوانية والنباتية . تتواجد السلسلتان اذن في الزمان وهما تتمتعان في متنه بنظام « دهري » وكأنهما « تعومان » دونما تفارق احدهما الأخرى ، فيبتتان على ما كانا عليه

(*) اننا لا نشك في أن بعض أشكال الطوطمية ليست وراثية واقعاً ولكن النظام حتى والحال هذه لا يقوم إلا مركزاً على ناس موجودين فعلاً .

في لحظة انفصالهما . وكأما سلسلة الأصول حاضرة على الدوام كنظام مرجعي يتسعان به لتأويل (أو تفسير) أو تصحيح ما يطرأ على سلسلة الفروع . فهنا يلتحق التاريخ نظرياً على الأقل إن لم يكن عملياً بالنسق .

إلا أن التصنيف بالفئات (المقولات) المتناهية يصبح مستحيلًا عندما يختار المجتمع التاريخ . والسبب هو ان المتفرعات من السلاسل بدلاً من أن تجدد سلسلة الأصول تمتزج معها لتشكّل سلسلة وحيدة يصبح كل عنصر من عناصرها فرعاً لما سبقه وأصلاً للذي يعقبه . أي يستبدل هنا التائل القائم نهائياً ولمرة واحدة بين سلسلتين تكون كل واحدة منها متناهية ومتواصلة بذاتها ، بتطور يتواصل في متن سلسلة واحدة قادر على استيعاب عناصر لا متناهية العدد .

وتقع بعض الأساطير البولينية عند هذا المنعطف الخطير حيث يغلب الزمان المتقضي نهائياً على « الآن » وحيث يستحيل بعد ذلك تفسير المدار الانساني كانعكاس ثابت للمدار الطبيعي ذلك أن المدار الثاني يصبح مولداً للأول الذي يكمله بدلاً من أن يعكسه .

« إنمّد النار والماء وولدت من زواجهما الأرض والصخور والأشجار وكل شيء . ونازل الحبار النار فصرعته ، ونازلت النار الصخور فصرعتها ونازلت الأحجار الكبيرة الأحجار الصغيرة فانصهرت الصغيرة ، ونازلت هذه الأخيرة العشب فانصهر العشب . ونازل العشب الأشجار فانهمز وظفرت الأشجار . ونازلت الأشجار العرائش ففازت العرائش ، ثم إن العرائش تعفنت ، وتكاثرت الديدان فيها ثم إن الديدان استحالت بشراً » (G. Turner p.p. 6-7) .

لا تدع هذه التطورية أي مكان لتركيب من النموذج الطوطمي . ذلك أن الأشياء والكائنات الطبيعية ليست هنا نموذجاً قاراً للجماعات البشرية القارة والمتكثرة بدورها : فهي تنظم بوصفها الأصل المكوّن لانسانية يبشر بحدوثها . ويشير هذا التناوب (التطورية / الطوطمية) ، إشكالاً بدوره ، إذ كيف تستطيع الانساق التصنيفية في حال وجوده أن تلغي التاريخ أو أن تستوعبه إذا ما عجزت عن إلغائه ؟

لقد أشرنا في موضع آخر الى امكانية استبدال التمييز غير الموفق بين « الشعوب اللاتاريخية » والشعوب الأخرى بتمييز أنجح بين ما يمكن اعتباره مجتمعات « باردة » ومجتمعات « حارة » . أما الأولى فتسعى بفضل المؤسسات التي توفرها لنفسها الى إلغاء

شبه آلي للتأثيرات التي قد تحملها العوامل التاريخية على توازنها وتواصلها ، فيما تستبطن الثانية ، بتصميم ، السيرورة التاريخية فتصنع منها محركاً لنموها (*) .
(Charbonnier, p.p. 35-47, Lévi- Strauss 4, p.p. 41-43)

ولا بد أيضاً من التمييز بين عدة أنواع من المتواليات التاريخية . فمنها مثلاً ما يقترب من الدور على الرغم من كونه في الزمان : كدورة الفصول والحياة الفردية وتبادلات السلع والخدمات في نطاق الجماعة . فلا تثير هذه الدورات أية مشكلة كونها تتردد دورياً في متن الزمن دون أن تختل ، بالضرورة بنيتها . ويبقى هدف المجتمعات « الباردة » ان تخفف بقدر ما يمكن من أثر تصرم الزمان على مضامين هذه الدورات . ومما لا شك فيه أنها لا تحقق هدفها هذا إلا جزئياً . إلا أن هذا الحد من تأثيرات الزمن يبقى مقياسها ومتانها .

والحق إن الوسائل التي تستخدمها هذه المجتمعات هي أنجع مما يظن بعض علماء الاتنولوجيا المعاصرين (Vogt) ، إلا أن الأمر الأهم لا يرتبط هنا بالنتائج الواقعية التي تصل إليها هذه المجتمعات بقدر ما يرتبط بالنية الثابتة التي توجهها ، ذلك أن وعيها الذاتي لصورتها هي جزء لا ينفصل عن جوهرها .

ولا جدوى هنا من تقديم البراهين تلو البراهين وحشد الشواهد في أن المجتمع أياً كان نوعه هو دائماً في متن التاريخ وعرضة للتغيير : فهذا أمر بديهي . إلا أن التشديد على هذا البرهان الذي لا طائل تحته قد يدفع بنا الى إنكار اختلاف المجتمعات من حيث تفاوت ردود فعلها تجاه هذا المعطى المشترك : فمنها ما يقبله بالترحاب أو على مضض ، فعمق آثاره (بالنسبة لها وللمجتمعات الأخرى) بقدر ما تتمثله بوعيتها حتى أن هذه الآثار تأخذ أبعاداً هائلة ومنها (ومن حيث أنها تسمى بدائية) تريد أن تتجاهل هذه النتائج وتحاول بحذاقة لا نقدر قيمتها عادة أن تضع في متن الدهر مراحل من سيورتها تعتبرها « أصلية » « أولية » . ولا يكفي لكي تنجح في محاولتها هذه أن تقوم مؤسستها بالتحكم - بالمتواليات - المتكررة فتحد من أثر

(*) يعلن بالندييه Balandier في دراسة حديثة من دراسته بطل وزمر أن الأوان قد آن ليلتقط علم الاجتماع المجتمع من خلال « معاشه » و« سيورته » ثم انه يصف بحذاقة المؤسسات التي تهدف كما يقول الى « تجميع » تحدرات قرابية مهددة بالتبعثر . و« تصحيح » تشرذمها ، و« استعادة » لحمتها واقامة الصلة مع الآباء الأولين والخو ول دون أن يصبح أعضاء « العشير » غرباء إن تباعدوا وتأمين أداة لتحمي العشير من الصراعات وللتحكم بالصدمات وانقلاب الزمن بواسطة طقس « دقيق الإحكام » يدعم البنى الاجتماعية والسياسية . واننا نوافقه هذا =

العوامل الديموغرافية وذلك بالتخفيف من حدة التقابل داخل الجماعات وفيما بينها أو
أخيراً أن تتحكم بثبات الإطار حيث تتقضى النشاطات الفردية والجماعية .

فلا بد أيضاً من أن تقطع متواليات الأحداث غير المتكررة والتي قد تنتج
انقلابات اقتصادية واجتماعية مباشرة بعد تشكلها أو بعد أن يتوفر للمجتمع الوسائل
الكفيلة للحؤول دون هذا التشكل . فههنا طريقة لا تقوم على نفي الصيرورة
التاريخية بل على اعتبارها شكلاً دون مضمون : فالقول بالقبل والبعث صحيح
ولكن معنى القبل والبعث ليس إلا في أن كلاً منهما انما صورة للآخر .

من هنا نرى أن الأراندا يبقون على جميع النشاطات التي كان لا بد لأبائهم
الأولين من ممارستها :

« كان الأب الأول « غرّاً » « Gurra » يصطاد « Pèramèles »
« Bandicoot ») فيقتلها ويأكلها اما أولاده فيتابعون الآن هذا العمل نفسه . أما
الرجال - الديدان « ويتشتي » « Witchetty » من (قبيلة) لوكارا فيمضون كل يوم
من أيام حياتهم في التنقيب عن ديدان جزور « الأكاسيا » . . . والجد « راجيا »
(الخوخ البري) يقات من العنبيات الذي لا يني يجمعها في وعاء خشبي كبير . أما
الجد إربيان فلا يزال يبني السدود سداً بعد آخر في وجه الأمواج التي يتبع حركة
مدها . وهو لا يكف عن خطف الأسماك . . . [والعكس بالعكس] . . . أي اننا
إذا ما اعتبرنا أساطير الأراندا في الشمال كلاً قائماً بذاته فإننا نجد في طياته الخبر
المفصل عن مجمل أشكال النشاطات التي يمارسها سكان استراليا الوسطى . واننا
نشاهد الاسترالي في هذه الأساطير منكباً على أعماله اليومية : مصطاداً الطيور
والأسماك قاطفاً النباتات البرية طاهياً وصانعاً مختلف الأدوات . وقد بدأت مجمل
هذه الأعمال مع الآباء الطوطينيين . ويحترم المحليون سنة آبائهم دونما جدل أو
تبصراً . وهم أوفياء للسلاح البدائي الذي استخدمه آباؤهم الأولون ولا ترد في
خاطرهم فكرة تحسينه . . . » (T. G. H. Strehlow p.p. 35-45) .

= الرأي علمياً أننا نشك في أنه يتفق هو نفسه مع المنطلقات التي يستند إليها . فهو بعد أن يستبعد ارتكاز المؤسسات
الى « الروابط المنطقية » و« البنى الثابتة » . يعود فيرى فيها دليلاً على « غلبة المنطق الاجتماعي التقليدي » وعلى أن
النسق الكلاسيكي قد أظهر خلال مرحلة طويلة . قدرة مدهشة على « الاستيعاب » . ولا نجد في كل ذلك ما
يدهش سوى دهشة المؤلف .

ونحن نفضل هذه الشهادة عن تلك التي تأتي من أصقاع أخرى ، وهي تنحو المنحى نفسه ، وذلك لأنها عن عالم اتنولوجي ولد وترعرع بين المحلير، ونشأ على لغتهم وبقي مشدوداً اليهم . وبالتالي فإننا لا نشك بإحاطته بالأمر أو بتعاطفه (مع شعبه) . ويصعب علينا (ويصعب عليه أيضاً كما نلاحظ من الفصول التابعة للنص) أن لا نقيّم سلبياً هذا الموقف الذي يناهض بصورة فاضحة هذه الحاجة المتعطشة الى التغيير التي تعتبر من مميزات حضارتنا . إلا أن الوفاء المتعنت لماضٍ يؤخذ كمثال دهري وليس كمرحلة من مراحل السيرورة لا تفضح أي عيب خلقي أو ثقافي ، اي انها تعبر عن خيار واعٍ أو غير واعٍ وهو خيار ذو طابع منظم متواتر نلاحظه في كافة المناطق من خلال الحجّة التي تتردد دائماً لتبرير التقنيات والعادات : « هذا ما أخذناه عن آبائنا الأولين » وهذا يشبه في مواضع أخرى اعتبار الأقدمية والتواصل في مجتمعنا لزمان ليس ببعيد كمرتكز للشرعية . ولكن للأقدمية ها هنا بعد مطلق كونها تصل الى أصل الكون ، ولا يقبل التواصل في هذا المقام أيضاً تفاوت في المراتب أو تحديد للاتجاه .

يقسم التاريخ الاسطوري إذن بواسطة مفارقة تجعله قياساً للحاضر متصلاً ومنفصلاً في آن معاً . فهو منفصل لأن للآباء الأولين طبيعة مغايرة لطبيعة الناس المعاصرين : فأولئك كانوا مبدعين وهؤلاء تابعين . ومتصل لأن شيئاً لم يطرأ منذ ظهور الأولين سوى أحداث يلغى الترداد خصوصيتها بصورة دورية .

وها هنا مسألة لا بد من إيضاحها : كيف يتوصل الفكر البري ليس فقط الى تحطّي هذا التناقض المزدوج بل الى استخدامه كماء نظام متناسق حيث يساهم انقضاء الزمان المتفاوت مضبوطاً بمعنى ما جنباً الى جنب مع « الآن » دون أن تختل علاقتهما أو يطرأ عليها التضاد .

ويتداخل الماضي الاسطوري المتقضي في آفات متفاصلة بدورة البيولوجية ودورة الفصول الربّية من جهة أخرى ، مع الماضي المتصل الذي يوحد عبر الاجيال ، الاموات بالاحياء . ولقد حلل « شارب » (Sharp » P. 71) هذا النظام الذي يقع في « الآن » وتصرّم الزمان معاً ، فصنّف طقوس القبائل الاسترالية في شبه جزيرة يورك الى فئات ثلاث :

- طقوس الضبط الاجتماعي وهي اما ايجابية واما سلبية . تهدف الى تكثير الانواع او الظواهر الطوطمية لمصلحة الجماعة حيناً وعلى حسابها أخرى محددة عدد

الارواح ومقدار الجوهر الروحي الذي يسمح بتحريره وتخليصه (من المادة ؟) في
المراكز الطوظمية التي اقامها الاولون في نقاط مختلفة من مضارب القبيلة .

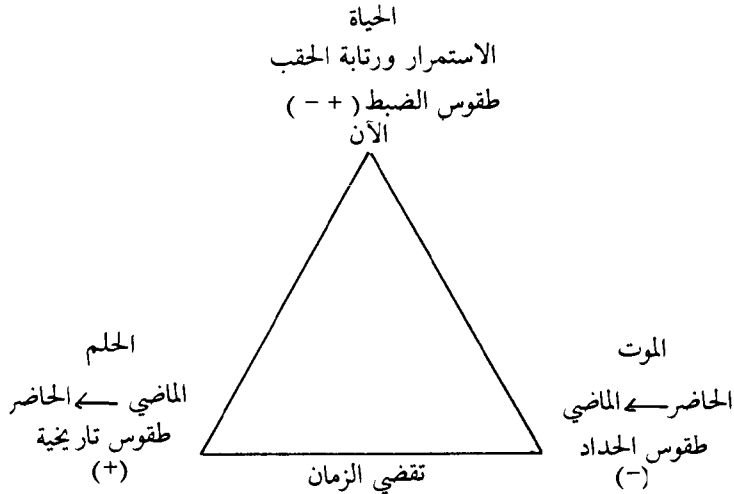
- الطقوس التاريخية او التذكارية التي تستعيد الاجواء المقدسة التي سادت
الزمن الاسطوري - زمن « الحلم » كما يقول الاستراليون - وهي تعكس وكأنها
مرايا - سير الابطال الاولين .

- طقوس الحداد وهي تأخذ مساراً معاكساً : فبدل ان توكل لاناس احياء
مهمة تجسيد الاولين تؤمن هذه الطقوس تحوّل اناس لم يعودوا احياء الى آباء اولين .

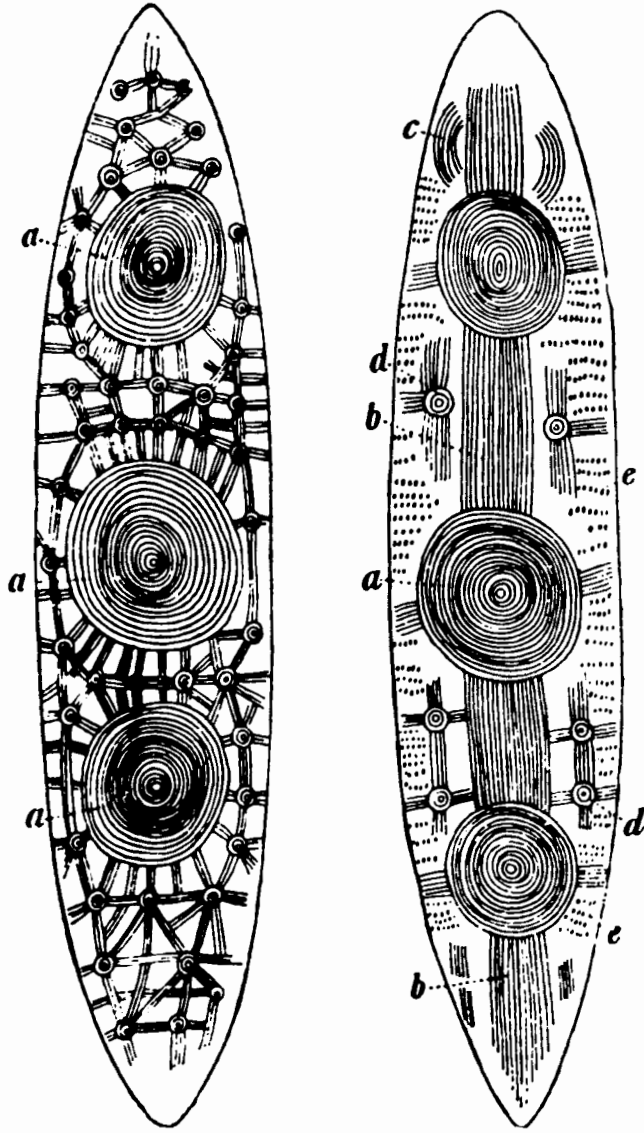
يتضح لنا اذن ان لنظام الطقس مهمة وهي استيعاب تقابلات ثلاثة وتخطيها :
التقابل بين الآن وتقضي الزمان ، وبين الحقب الدورية وغير الدورية وقد يتمثل
بالتقابل الاول او الثاني ، واخيراً وفي متن التقضي بين الزمن المنقلب وغير المنقلب
ذلك انه على الرغم من التمايز النظري بين الماضي والمستقبل فالطقوس التاريخية تنقل
الماضي الى الحاضر فيما تنقل طقوس الحداد الحاضر الى الماضي .

والطريقتان غير متماثلتين ؛ اذ يجوز القول فعلاً ان ابطال الاساطير تعود لأن
ماهيتهم لا تكمن الا في تجسدهم . اما البشر فيموتون فعلاً .

ويكون لدينا بناء لما تقدم الرسم الآتي :



(*) المترجم



شورينغا عائدة لرجل آرندا من طوتم الضفدع الدوائر (a) تمثل ثلاث اشجار شهيرة
تحد موقعاً طوطمياً قرب نهر هوغ اما الخطوط العريضة التي توصل فيما بينها (b) فتمثل
الجدور الضخمة فيما يمثل الخطوط المنحنية (c) الجذور الصغيرة ، والدوائر الصغيرة (d)
الاشجار الاقل اهمية والخط المتقطع (e) الأثار التي تركتها الضفادع على رمال ضفاف
النهر ، وأخيراً تمثل الضفادع نفسها في الجانب الايسر من الشورينغا بشبكة
الخطوط المعقدة (وهي اعضاؤها) . . .

Spencer et Gillen The Native Tribes of Australia

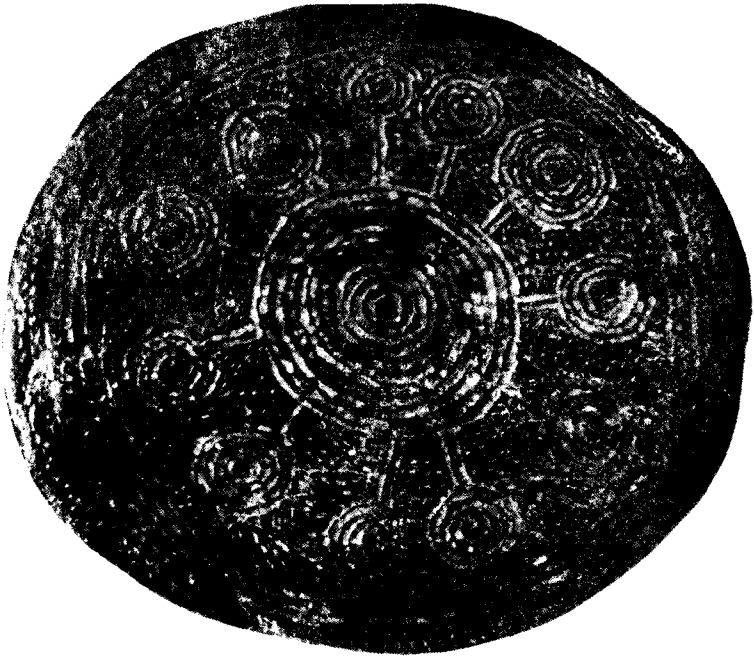
ويكمل هذا النسق في أستراليا الوسطى أو يدعم باستخدام « الشورينغا » Churinge او (التجورونغا Tjurunga) التي دارت حولها نظريات كثيرة قديمة والحديثة ، والتي تساعد الحثيات السابقة على تفسيرها . تلمح الطقوس التذكاري والمأتمية ان العبور بين الحاضر والماضي ممكن في الاتجاهين . الا انه لا تقيم برهان تثبت به هذه الامكانية . وهي تختار الزمن المتقضي الا انها تصيغ اختيارها بلغة « الآن » (او استواء الزمان) ذلك انها بمجرد اقامة هذه الشعائر تعلن انها تبدل الماضي الى حاضر . او تستحضر الماضي . وهكذا ندرك ان تكون بعض الجماعات قد سعت الى تحقيق او تشخيص الكينونة (الذات) المتقضية في الزمان (الخاصة) بتقضي الزمان نفسه وبصورة محسوسة داخل الآن (او استواء الزمان) نفسه(*) وانه لمن الدال من هذا المنظور ان تأخذ الشورينغا اهمية خاصة عند الأرنادا الغربيين والشمالين لتتناقص تدريجياً كلما اتجهنا شمالاً . والواقع ان الاشكال الذي تطرحه العلاقة بين الآن وتقضي الزمان يبدو شائكاً بقدر ما يظهر الآباء الطوطميون لا كابطال فاردين ينحدر منهم مباشرة جميع اعضاء المجموعة الطوطمية كما هي الحال عند « الأرابانا » و « الورا مانغا » (Spencer et Gillen P. P 161- 162) بل ككثرة لا رسم لها قد تضع على بساط البحث مفهوم تواصل الاجيال نفسه .

وكما أشرنا في فصل آخر(**) فكل شيء يجري هنا عند هؤلاء الأرنادا وكأنما كل فرد يختار بالقرعة اباً لا اسم له من الآباء الاولين فيتمصه . اي ان الأرنادا يدركون العلاقة بين الماضي والحاضر نظراً لدقة تنظيمهم الاجتماعي بمنظور الآن واستواء الزمان وذلك لما يؤمنه من تمايزات دقيقة وتحديدات محكمة تتلاءم مع دقة تنظيمهم الاجتماعي . ويبدو ان دور « الشورينغا » هو في انها تعوض عن هذا الافتقار الذي

(*) العبارة بالفرنسية هي الآتية : On conçoit donc que certains groupes aient cherché à avérer sous une forme tangible, l'être diachronique au sein de la synchronie même.

ولا اعتقد ان صعوبة العبارة تعود الى تعريبها عدى بعض الاشكالات التي قد تثار حول الكينونة والواقع اننا لم نعرب Etre بوجود لان الوجود existence قد يكون سيالاً اما الكينونة فتتميز أكثر إلى أن تكون من الماهيات ، في الفلسفة الغربية . والواقع أن التعريب يكشف أحياناً هشاشة المعنى التي تختبئ وراء تماسك العبارة وفصاحتها المتعلقة فالعبارة لا تفيد هنا معنى محدد ولا يعود هذا الاهام بنظرنا إلى صعوبة الفكرة بقدر ما ينتج عن تنوش المنطقات الفلسفية والتعسف في التعبير . فما معنى أن نقول كائن أو كينونة (الزمان المتقضي) المتقضية في الزمان . . . المتحققة في استواء الزمان ؟! هذا لا يعني الاضحالة مفهوم الزمان والآن والوجود أو المنطلق الفلسفي الذي يبني عليه ليفي ستراوس نظريته النبوية !

(***) انظر الفصل الاول .



« شورينغا » اوسترالية

يصيب الزمان المنقضي او الآن كبعد من ابعاد الزمان : فهذه الشورينغا هي الماضي في حضوره المادي وهي نوع من المصالحة بين التخصيص أو «التشخص» الوضعي (في الخارج) والابهام (السديم) الأسطوري .

ونعلم ان الشورينغا هي اشياء من الحجر او الخشب ذات شكل بيضوي تقريباً ينتهي الى اطراف مكورة او مسننة وغالباً ما تنقش عليها اشارات رمزية وقد تكون احياناً مجرد قطع من الخشب او حصة خام .

وتمثل كل شورينغا ايأ كان شكلها ابأ محددأ من الاولين وهي تعطي احتفالياً جيلأ بعد جيل الى الشخص الحي الذي يعتقد انه يتقمص هذا الاب . وتخبأ الشورينغا في اقبية طبيعة بعيدأ عن الاماكن العامة ، ويؤتى بها دورياً فتفحص ثم تطل في المناسبة بالدهن وتلون وقد يوجه اليها الدعاء والتغريبات . وتشبه الشورينغا من هذه الناحية كثيراً وثائق « الارشيف » التي نحفظها في الخزانات او نودعها سرأ عند (كاتب العدل) Notaire . . . ثم نتفحصها بدقة وكأنها اشياء مقدسة ونرممها أحياناً أو نضعها في ملفات أنيقة . ونحن نتلو أيضاً في هذه المناسبات الأساطير التي يثيرها فينا تأمل هذه الصفحات الممزقة الصفراء فتتذكر زمن الأجداد وسيرة البيت العائلي والأجيال التي أنشأها . . .

فمن غير المفيد اذن ان نذهب بعيداً كما يفعل دوركايم في بحثنا عن الطابع المقدس الذي يميز الشورينغا : وأن نؤخذ بعادة غريبة وندهش بها على الرغم من فرادتها (أو بسببها) يعني إجمالاً انها تعكس وكأنها مرآة مشوهة صورة أليفة نتعرف اليها إلا أنها تظل مبهمه لا نتوصل الى تحديدها . لقد رد دوركايم طابع الشورينغا المقدس إلى الإشارة الطوطمية (المحفورة أو المرسومة) التي تحملها . إلا اننا نعرف اليوم أن هذا الأمر لا يصح دائماً ، إذ أن T. G. M. Strehlow « ستريلو » يلحظ أن الأراندا في الشمال يعتبرون الشورينغا الحجرية أثمن من الشورينغا الأخرى وهو يصفها بكونها « أشياء غليظة لا قيمة لها ، وهي لم تصبح شبه مصقولة إلا لأنها حكت بعضها ببعض خلال الطقوس الشعائرية » .

وقد رأى ايضاً عند الأراندا في الجنوب شورينغا « هي كناية عن قطع خشبية تخلو من اية اشارة، مطلية بمغرة حمراء كثيفة ممزوجة بالشحم » . وقد تكون الشورينغا ايضاً حصة او صخرة طبيعية .

اما دوركايم فكان يريد من خلال تأويله للشورينغا ان يثبت فرضية اساسية من فرضياته وهي التي تقول بطابع الطوطم الشعاري . فلما كانت الشورينغا اكثر الاشياء قداسة عند الأراندا كان لا بد من تفسير هذا الطابع بجعل الشورينغا شعاراً طوطمياً او رسماً شعاريّاً للطوطم ، فيتحقق بذلك ان الطوطم المرسوم اشد قداسة من الطوطم الواقعي . الا انه كما مضى القول لا وجود لطوطم ملموس في الواقع :

فالحيوان الفردي يلعب دور الدال اما القداسة فلا تعود له او لأيقونته بل للمدلول اللتان تنوبان كلتاهما عنه بالدرجة نفسها .

واخيراً لا تكتسب وثيقة معينة طابعاً مقدساً بمجرد ان تحمل طابعاً بريدياً قيماً، بل انها تحمل هذا الطابع لأنها اعتبرت مقدسة في الأصل وستظل مقدسة بعدما ينزع الطابع عنها .

وكذلك لا يصح القول الذي يقول به دوركايم في تفسير قريب من الذي تم عرضه وهو ان الشورينغا هي نفس جسد اب من الاولين . فلا بد من اخذ هذا التعبير الذي وصل إلينا من « ستريلو » بوصفه استعارياً . وبالفعل فان الجسد (الاسطوري) يترك جسده كونه يتخلى لحظة الحمل عن الشورينغا (العائدة له او عن احداها) . مقابل تقمصه المنتظر : فالشورينغا هي بالاحرى الدليل للمموس على توحد الجسد بين الجسد وحفيده . والا كيف نفسر انه عندما لا يجد (القوم) الشورينغا الاصلية في الناحية حيث تم « الحمل الروحاني » ، يصنعون واحدة بديلة ؟

وها هنا من حيث هذا الطابع الاختباري الذي يميز الشورينغا شبه آخر يقربها من وثائق الأرشيف ، او بالاحرى من حجة الملكية التي تنتقل من مالك الى آخر

(*) لا يوجد عند البشر زعيم واحد يأمر قبيلة بمجملها بل هناك زعماء بعدد العصابات baudes - والانواع الطبيعية الحيوانية والنباتية فلا تأتمر هي ايضاً بأمر قائد واحد : فهذا زعيم لكل ناحية . ويكون الزعيم اصخم دائماً من ابناء نوعه ، وزعيم الطيور والاسماك والدواب يكون دائماً ابيض اللون . ويرى احياناً الهنود « هؤلاء » الزعماء فيقتلونهم الا « انهم » ينحجبون عادة عن الناس . « وهم » يشبهون على حد تعبير شيخ هندي « الحكومة » . فالهندي لم ير ابداً « الحكومة » فهو يقذف من مكتب الى مكتب من موظف الى موظف وكل موظف غالباً ما يدعي انه هو الرئيس « والزعيم » الا ان الحكومة الحقيقية لا يراها احد : انها تخرص ان تحتجب دائماً ، (Jeness T, P. 61)

(وقد ترمم او تستنسخ في حال تلفها او فقدانها) الا انها وثائق لا تثبت ملكية اموال غير منقولة بقدر ما تثبت حق استثمار شخصية معنوية ومادية .

والحال انه على الرغم من ان الوثائق تعتبر في نظرنا من ائمن الممتلكات واقدسها فاننا نولي حفظها احياناً بجماعة اجنبية .

فاذا ارسلنا مثلاً وصية لويس الرابع عشر الى الولايات المتحدة وارسل الاميريكيون لنا بالمقابل شرعة الاستقلال . . . فهذا يدل بكلام الدليل « الأراندي » نفسه :

« . . . على اننا في سلام مع جيراننا : ذلك انه لا يمكننا مهاجمة قوم يجرسون الشورينغا الخاصة بنا ونولي الاهتمام بالشورينغا الخاصة بهم » (T. G. H. Strehlow) .

ولكن لماذا نهتم بوثائقنا ؟ فالاحداث التي تعود اليها تجد مصاديقاً لا تحصى تثبتها دونما الحاجة اليها . فهذه الاحداث تعيش في حضارتنا وعلى صفحات كتبنا ، وهي بذاتها لا معنى لها بل ان المعاني تأتيها من التعليقات التي تربطها بالاحداث الاخرى .

افلا تكون الوثائق تمثيلاً مع رأي دوركايم ، مجرد قطع من الورق ؟! (*) . فبعدما تنشر لا يزيد اتلاف الوثائق الاصلية او ينقص شيئاً اي انه لا يحدث اي تغيير في معلوماتنا او في وضعنا . . . وعلى الرغم من ذلك فان فقدانها يعتبر خسارة لا تعوض خسارة تمس عمق اعماقنا . ولا يخلو هذا الشعور من سبب : فاذا كان تفسيرنا للشورينغا صحيحاً امكننا القول بان طابعها المقدس يعود الى وظيفتها في التعبير عن الزمان المتقضي (او عن تفاوت الأناث المتصرمة) ، وهي وظيفة تؤمنها بمفردها ضمن استواء الآن الذي يتوصل الى استيعاب الدوام - Ladurée - فالشورينغا هي شواهد ملموسة على حقبة اسطورية : بدونها ما يزال بإمكاننا تصور « آلشيرنغا » (اسم) الا انه لا يوجد والحال هذه شاهد مادي يدل عليه .

وكذلك اذا فقدنا وثائقنا فان ماضيها لن يتلف او يعدم : بل انه يفقد « نكهته » التي يكتسبها من تصرم الأناث (المتفاوتة) انه ما يزال يوجد كماضٍ الا انه

(*) فالشورينغا ليست بحد ذاتها سوى اشياء خشبية او حجرية . . . (Durkheim, P. 172) .

محفوظ فقط في النسخ والكتب والمؤسسات او الوضعيات الا انها كلها (مستمسكات) معاصرة او جديدة . اي الماضي نفسه ينسب هنا هو ايضاً في استواء الزمان او الآن .

إذا تضعنا المحفوظات في ملامسة التاريخية الصافية .

وقد ينطبق عليها ما قلناه في الاساطير التي تتناول اصل التسميات الطوطمية وهو ان قيمتها لا تكمن في دلالة الاحداث التحليلية التي تسترجعها .

وقد تكون هذه الاحداث خالية من الدلالات ، او غائبة كلياً اذا اقتصرَت الوثيقة مثلاً على تسجيل الاسم Autographe او على بضعة سطور او على توقيع بلا نص - ولكن هل يقدر توقيع جان سيستيان باخ بثمان بالنسبة لذواق لا يني قلبه يخفق بمجرد ان يسمع مقامين من موسيقاه ! وقد رأينا ايضاً أن هذه الأحداث نفسها انها تلقى شواهدا في غير الوثائق الاصلية وربما كانت شواهد ابلغ . اذن فالمحفوظات تأتي باشياء أخرى :

انها من ناحية توفر « الحديث » محافظة على عرضيته الجذرية الاصلية (لأن اصوله لا تترسخ من خلال تأويل ملازم له) .

وهي تؤمن من ناحية أخرى نوعاً من التجسيد المادي للتاريخ كونها الوحيدة التي تسمح بتخطي التناقض بين الماضي المتصرم والحاضر الذي يستحضره من جديد . فالمحفوظات هي كينونة « الحديث » وحضوره في التقضي .

وها اننا نجد عبر هذه السبل التاريخية الصرف في قلب الفكر البري هذه التاريخية التي مضى ان لامسناها من خلال الاساطير الطوطمية . وليس من المستبعد أن يكون بعض الأحداث التي ترويها هذه الأساطير حقيقياً على الرغم من أنها لا تظهر الا كبدائيات وتباشير رمزية لا تخلو من التشويه . (Elkin 4, p. 210) الا ان المسألة ليست هنا ذلك ان اي حدث تاريخي ينتج الى حد بعيد عن تفصيل المؤرخ او « تقطيعه » (التاريخ) .

وحتى لو كان التاريخ الاسطوري ملفقاً فانه يظل قادراً على اظهار خصائص الحدث التاريخي (وربما لانه ملفقاً) في انقى حالاته واشدها جلاء . وتعود هذه الخصائص في الاساس الى عرضية « الحديث » من جهة :

فلاولون ظهوروا في هذا المكان وذهبوا الى هنا ثم الى هناك وقاموا بهذا العمل والى قدرته من جهة أخرى على إثارة شحنات عاطفية قوية ومتنوعة :

« فالاراندي » في الشمال مرتبط بارض اجداده بكل وشائج كيانه وهو يتكلم دائماً عن مسقط رأسه بمحبة واحترام . ويتكلم اليوم وفي العين دمعة عن مقر الاولين الذي دنسه الابيض خطأ او بصورة لا ارادية(*) ويظهر حب الاراندي لبلده وحنينه اليه في جميع الاساطير التي تتعلق بالاولين الطوطوميين « (T. G. H. . Strelow PP- 30- 31)

والحال ان هذا الحنين الى الديار يفسر خاصة من الناحية التاريخية :

« فليست الجبال والحداول والينابيع والمستنقعات في نظره مشاهد جميلة اخاذة فكل واحد منها صنعتها يدا الاولين الذين ينحدر منهم . انه يقرأ التاريخ في مشاهد الطبيعة تاريخ مآثر الاولين هذه الكائنات الابدية التي يجلبها . كائنات ما تزال تأخذ للحظات صورة البشر ، كائنات يعرفها من خلال تجربته المباشرة أو يرى فيها آباءه واجداده واخوته وامهاته واخواته . فالبلد بنظره مثاله مثال شجرة عائلية قديمة متجددة الحياة دوماً . فكل شخص من المحليين يرى في تاريخ جده الطوطمي صلة ترد أعماله الى بدايات الازمان الغابرة الى الحياة البازغة لتوها من البدايات حيث كان العالم الذي نعرفه الآن في ايدٍ قوية تصيغ اشكاله وترسم صورة « (Ibid PP 30- 31) (**).

وحينما نتنبه إلى أن هذه الأحداث والنواحي هي نفسها التي شكلت مادة الأنساق الرمزية التي تم تحليلها في الفصول السابقة نعي أن الشعوب التي سميت بدائية عرفت كيف تصيغ طرائق عقلانية تدرج بواسطتها اللاعقلاني ببعده المزدوج العرضي والعاطفي ، في متن العقلانية . تسمح أنساق التصنيف اذن باستيعاب التاريخ خاصة التاريخ الذي نعتقده ممانعا لانتظام النسق . وعلينا أن لا نخدع هنا : فالأساطير الطوطمية التي تسترجع برصانة مصطنعة أحداثاً تافهة ، وتثير المشاعر حول أمكنة معلومة لا تذكر واقعا الا بالتاريخ « الصغير » أو

(*) لا ارادية وغالباً ارادية ! المترجم .

(**) لعل نظرية التكوّن المستمر العرفانية هي أكثر النظرات ابتعاداً عن البدايات الأسطورية التي تقترب منها بعض النظرات الدينية المترجم -

بسير القصاصين المطمورين . فهذه المجتمعات التي يتطلب تفسير تنظيمها الاجتماعي وقواعدها الزوجية جهود علماء الرياضيات والتي تدهش الفلاسفة بعلمها الفلكية لا ترى سبيلاً للوصل بين تفكرها في هذه المجالات الا تاريخاً لا يشبه الا السير الوضعية - وليس تاريخ بوركخارت أو شبنلغر بل تأريخ Lenoire et la Force . وفي هذا المقام ومستعاداً من هذه الزاوية لا يبدو أسلوب الرسامين (بالرسم المائي) عند الأراندا غريباً مخالفاً للمألوف . وفي هذا المقام أيضاً لا شيء - في اطار حضارتنا - يشبه الزيارات الدورية التي يقوم بها « السالكون » الأستراليون لأماكنهم المقدسة تحت راية حكماهم ، أكثر من « زيارتنا » - أوندواتنا التي نقيمها في قاعة غوته أو فيكتور هيغو حيث ما يزال أثارها يثير فينا مشاعر تبقى بقدر ما هي عميقة اعتبارية دون تفسير .

الا أن الجوهرى هنا ، وكما هي الحال بما يخص الشورينغا ، ليس في أن يكون سرير فان غوغه Van Gogh هو السرير نفسه حيث ثبت أنه كان ينام : اذ كل ما ينتظره الزائر من الدليل هو أن يدلّه على السرير !

الفصل التاسع

التاريخ والجدل

سمحنا لأنفسنا أثناء قيامنا بهذا العمل أن نستخدم بعض مفردات جان بول سارتر ، ولم نخلُ هذا الأمر من نيات مضمرة ، ذلك اننا أردنا أن نضع القارئ أمام إشكال يسمح الخوض به بالتمهيد لاستنتاجنا وهذا الإشكال هو الآتي : إلى أي مدى يستطيع فكرٌ يريد أن يكون تنديراً anecdotique وهندسياً ان يقدم نفسه أيضاً كفكر جدلي ؟ ان الفكر البري فكرٌ ينحو نحو الكليات وهو يدعي الذهاب في هذا الاتجاه إلى أبعد ما يراه سارتر في الفكر الجدلي أو ينسبه اليه ، ذلك أن هذا الفكر الأخير لا يضبط في طرف من أطرافه « المتسلسلية » (وضعية التسلسل المتحركة) المحضة أو يدعها تسيل وتتسرب (وقد رأينا كيف أن الانساق التصنيفية تنجح في ضبطها) ، وهو يدفع من طرف آخر بالتعبير الرمزي الذي تجدد فيه هذه الانساق غاياتها المثلى .

ونحن نعتبر أن الفكر الجدلي يكتشف مبدأه الحقيقي في نفس موقف الفكر البري الذي يرفض أن يفارقه الانساني (أو كل ما هو حياة) أو يعترب عنه . إلا أننا على الرغم من ذلك لنا رأي في هذا الفكر الجدلي شديد يختلف كثيراً عن رأي سارتر .

فعندما نقرأ « النقد » (*) « la critique » ، لا يمكننا أن نكبت شعورنا بأن المؤلف يترجح بين تصورين حول العقل الجدلي . فهو يقيم التضاد بين العقل التحليلي والعقل الجدلي تارة ، وكأنه يقابل بين الخطأ والحقيقة كي لا نقل بين الشيطان والله . وتارة يبدو هذان العقلان متكاملين ، وكأنها سبيلان مختلفان يؤديان الى نفس الحقائق . وإضافة إلى أن التصور الأول يسفّه المعرفة العلمية أو يشكك بها ويوحى بامتناع تكون علم خاص بالاحياء (علم البيولوجيا) فهو لا يخلو من مفارقة غريبة : ذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » نفسه هو نتاج المؤلف الذي يستعين خلال نشاطه الفكري بعقله التحليلي : فهو يحدد ويميز ويقيم التقابل بين الأشياء . أي أن

(*) المقصود مؤلف سارتر : نقد العقل الجدلي .

بحثه الفلسفي لا يختلف فعلياً من حيث طبيعته عن المؤلفات التي يقيم الحوار معها حتى وإن كان الحوار مدخلاً لتسفيهاها أو إدانتها . كيف يستطيع العقل التحليلي أن ينطبق على والعقل الجدلي فيدعي أنه ركيزته أو مرجعه وهما عقلان يحددان نفسيهما بالتناوب أو التناظر المتبادل ؟ أما التصور الثاني فيسقط بدوره أمام نقد آخر : فإذا كان العقل الجدلي والعقلي التحليلي يصلان في نهاية المطاف الى النتائج نفسها وإذا كانت حقيقة كل منهما تندمج بحقيقة الآخر فتحصل حقيقة واحدة ، فلماذا يقام بينهما التضاد وما هو أساسه خاصة حين يقال بتفضل الأول على الثاني ؟ ففي الحال الأولى يبدو مشروع سارتر متناقضاً ، فيما يخلو في الحال الثانية من أية فائدة .

فما هو مرد هذه المفارقة وكيف يمكننا تلافيها ؟

يجعل سارتر في كلتي الفرضيتين اللتين يترجح بينهما ، العقل الجدلي عقلاً « متولداً ذاتياً » ، أي يجعل وجوده مستقلاً عن وجود العقل التحليلي أي مقابلاً أو مكماً له .

وعلى الرغم من أن سارتر وأنا نعود حين نتفكر في هذا الأمر الى ماركس يبدو لي أن الوجة الماركسية تقود الى منظور مختلف : أي انها تعتبر التقابل بين العقليين نسبياً وليس مطلقاً . وهو يتطابق مع توتر في متن الفكر البشري قد يستمر الى ما لا نهاية في الواقع دون أن يقوم مبدئياً على أساس معين .

فالعقل الجدلي في نظرنا عقل مكوّن باستمرار ، انه جسر يقيمه العقل التحليلي ويدعمه دونما كلل ، متخطياً الهاوية التي لا يدرك ضفتها الأخرى على الرغم من علمه بوجودها مخاطراً بأن يبتعد دوماً . يشمل تعبير « عقل جدلي » إذاً معنى الجهد المتواصل الذي لا بد للعقل التحليلي ان يبذله لكي يتشكل من جديد . حيناً يطمح الى توصيف اللغة والمجتمع والفكر . ولا يقوم بنظرنا التمييز بين العقليين الا على الفارق الزمني الذي يفصل بين العقل التحليلي وقوة الحياة الادراكية . أي ان سارتر يسمي « عقل تحليلي » العقل الكسول ، ونحن نسمي جدلياً هذا العقل نفسه ولكن حين يكون جريئاً مقداماً ، وهو عقل متوثب يبذل جهداً ليتخطى ذاته .

فنحن نحدد أنفسنا بتعبير سارتر كما ديين استعلائيين (متسامين) Transcendental وكمتمذوقين للجمال - نحن ماديون متسامون لأننا لا نرى العقل الجدلي مغايراً للعقل التحليلي أو مرتكزاً لمدار انساني ذي أصالة مطلقة بل انه شيء

زائد على العقل التحليلي ، انه الشرط المطلوب لكي يجرأ هذا الأخير فيقدم على الشروع بتحويل الانساني إلى لا انساني .

ونحن ذواقون للجمال لأن سارتر ينعت بهذا النعت من يدعي دراسة الناس وكأنه يدرس النمل مؤلف سارتر ص (183) .

أما هذا الموقف فإضافة إلى أنه لا يختلف عن موقف أي عالم حين يشك بقدرة العلم فإنه ليس موقف المجازف ذلك أن النملا هذه الكائنات التي تعيش في أوكارها الاصطناعية حياة اجتماعية ، متراسلة بواسطة الاشارات الكيميائية تبدي مقاومة ضارية أمام محاولات العقل التحليلي . . . نحن نقبل اذن أن نوصف بمحبي الجمال ذلك اننا نعتقد بأن هدف العلوم الانسانية النهائي ليس تركيب تكوين الانسان بل اذابته . ومعلوم أن الاتنولوجيا لا تكتسب قيمتها الا من كونها مرحلة أولى من مسار متعدد المراحل ، أي ان التحليل الاتنوغرافي يسعى إلى التقاط الثوابت وراء تنوع المجتمعات وهي قد تكمن كما تم بيانه من خلال هذا العمل في مواضع لا يتوقعها المرء أبداً .

وهذا ما استشرفه روسو بحدسه وما عودنا عليه من كشف .

« علينا اذا أردنا أن ندرس الناس ان ننظر إلى ما حولنا ، أما اذا أردنا أن ندرس الانسان فلا بد أن نتقن النظر إلى البعيد أي أن ندرك الاختلافات أولاً لكي نكتشف الخصائص » . إلا أنه لا يكفي أن « نظرف » « الانسانيات » المخصوصة في الانسانية الشاملة . ذلك أن هذه المهمة الأولى تستدعي مهات أخرى لم يكن روسو يقبل عليها بسهولة ، وهي تقع على عاتق العلوم الصحيحة والطبيعية وتتطلب اعادة ادراج الثقافة في متن الطبيعية وارجاع الحياة إلى شروطها الفيزيائية - الكيميائية^(*) . الا أن هذه الصيغة التي أردناها فظة للتعبير عن أطروحتنا لا يفوتها أن فعل اذاب لا يعني أبداً اتلاف الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر . فانهلال جسم جامد في سائل ما ، يغير تراتب ذراته الا أنه غالباً ما يكون وسيلة ناجعة لحفظها واستحضارها استحضاراً يتيح دراسة خصائصها بصورة أفضل .

(*) فالتقابل بين الطبيعة والثقافة الذي سبق التشديد عليه (الفصل I, II) يبدو لنا اليوم ذا قيمة منهجية على وجه التخصيص .

فالاختراعات التي نقصدها لا تصبح مشروعة أو حتى ممكنة إلا بشرطين :
الأول وهو أن لا ينال الظواهر المختزلة أفقاراً أو ضعف من حيث طبيعتها . والثاني
التأكد ان أية ظاهرة لم تفصل عن العناصر التي تحيط بها وتؤمن غناها وأصالتها
المميزة : فما نفع المطرقة اذا فاتها المسار وهوت جنبه !

وعلينا في مقام آخر أن نتوقع مع كل تحليل اختزالي أن « يطاح » بالافكار
المسبقة المكونة حول المستوى الذي نسعى إلى بلوغه ، أو أن تنقلب رأساً على
عقب . وتفقد اذاك فكرة الانسانية الشاملة التي تقود اليها الاتنولوجيا أية صلة
بالأفكار المتكونة في هذا المجال . وسنكتشف في يوم من الأيام يأتي حاملاً معه
القدرة على فهم الحياة كوظيفة من وظائف المادة (الجامدة) ان هذه المادة هي ذات
خصائص شديدة الاختلاف عن تلك التي حملت عليها من قبل (*) . فلا يسعنا إذن
تصنيف مستويات « التحليل الاختزالي » بحسب دنوها أو علوها (ضعفتها أو شرفها)
إذ المطلوب العكس تماماً أي أن نتوقع أن يفني التحليل انحلال المستوى الرفيع في
المستوى الوضع هذا المستوى الأخير الذي حوّل اليه بنوع من التأثير الارتجاعي .

أما التفسير العلمي فلا يقتضي الانتقال من المركب إلى البسيط بل استبدال
مركب لا يدرك الا بصعوبة بأخر سهل الادراك . فإن « الأنا » لا تقابل (على
مذهبنا) الآخر ، كما أن الانسان لا يقابل العالم (**) : فما يدرك من حقائق حول
الانسان هو « من العالم » وهي في هذه اللحاظ حقائق ذات أهمية . واننا نعي على

(*) ان هذه الأفكار الباهرة مثل اذابة الثقافة والحياة في المادة وكون الحياة وظيفة من وظائف المادة شديدة اللمعان لتكون
عملية أو ذات مصداقية ما ، والواقع أن الفكر السترومي يحمل بعض مواصفات الفكر البري - وهذا ما يتهم
ليني - ستزاوس به سارتر ! - اذ لا يرى مراتب الوجود وتشابكها . - المترجم -

(**) وهذا ما ينطبق أيضاً على الحقائق الرياضية ، التي كتب حولها أحد المناطقة المعاصرين « يمكننا اليوم أن نعتبر
كون المعطيات الرياضيات البحتة لا تعبر عن الواقع فكرة شائعة تقريباً في اوساط الرياضيين (Heyting, p 71) .
ولكن المعطيات الرياضية تعكس على الأقل حركة الذهن وتوظفه الحر ، أي نشاط خلايا الدماغ المتحررة من أية
ضوابط خارجية ، والتي لا تخضع الا لسننها الخصوصية . فكما أن الذهن هو شيء فان توظف هذا الشيء ينوّننا
حول طبيعة الأشياء : أي أن التفكير المحض هو أيضاً استيطان للكون ، وهو يبين رمزيّاً بنية العالم الخارجي (أو
أنه مثال لها) : « المنطق » و « اللوجيستيك » من العلوم الوضعية التي تدخل نطاق الانتوغرافيا أكثر مما تدخل في
اطار علم النفس » .

وتعليقاً على ملاحظة المؤلف نقول ، انه لا معنى أن نقول أن الذهن Esprit شيء فالثشيء هنا يعني الماهية (أما
اذا قلنا أن الذهن هو شيء بمعنى « مادي » فهذا لا معنى له أيضاً واذا قلنا الذهن هو شيء بمعنى الوجود الخارجي
فهذا خُلف) .

هذا الاساس لماذا نجد في الاتنولوجيا مرتكزاً لأية دراسة في حين لا يجد سارتر فيها الا إشكالاً يؤدي إلى معيقات يجب ازالتها أو الى حواجز لا بد من تخطيها. فماذا نفعل بشعوب « بلا تاريخ » وكيف يتعين مصيرها حينما نحدد الانسان انطلاقاً من الجدل والجدل انطلاقاً من التاريخ ؟ يبدو سارتر أحياناً وكأنه يسعى إلى التمييز بين جدلين : جدل حقيقي وهو خاص بمجتمعات التاريخ وجدل تردادي وذو أجال قصيرة « يخلعه » على المجتمعات التي سمّيت بدائية واضعاً إياها بمحاذاة « البيولوجي » . وهو يعرض بذلك مجمل نسقه ، ذلك أن الجسر بين الانسان والطبيعة الذي حطم باصرار عنيد عادت الأنتوغرافية التي تركزى نفسها لدراسة هذه المجتمعات باعادة اللحمة اليه بصورة خفية . وقد يبدو سارتر أحياناً أخرى مكثفياً بأن يضع إلى جانب الانسان إنسانية أصابها « التشويه والضمور » على الرغم من أن الاشارة لا تفوته إلى كون « كينونة » الانسان ليست من خصائصها الذاتية بل انها تتقوم بالانسانية التاريخية : فاما أن تكون الأولى قد بدأت في الوضعية الاستعمارية بإستبطان تاريخ الثانية ، وإما أن تكون الثانية قد أضفت على الأولى (بركاتها) فأعطتها معنى كانت دونه :

وفوتنا في الحالين غنى العادات الهائل وتنوع المعتقدات والتراث. وننسى أن كلاً من هذه المجتمعات المؤلفة التي تجاوزت في هذه المعمورة أو تعاقبت منذ ظهور الانسان يعتقد أنه توصل إلى حقائق خلقية - شبيهة بالحقائق التي نحتج بها - وهو يرى في نفسه - وان لم يكن سوى جماعة صغيرة أو قبيلة مغمورة في قلب الغابة -

= ونكتشف أذاك أن « اكتشاف » البنيوية بأن الذهن هو الواقع لا معنى له . فعل الرغم من الضجة (والطبل والزمر !) التي أثرت حول هذا الموضوع ، يبدو الفكر البنيوي متعزاً أمام هذه المسألة مثاله مثال الفلاسفة الغربية الحديثة أو أنه يبدو أكثر من ذلك كاحدى ترسباتها أو تفرعاتها المشوّهة . وما يثيره ليفي - ستروس هنا هو ما بحثه الفلاسفة المسلمون بعمق من خلال العلاقة بين العلم الحضوري (حضور الذهن أمام الذهن) والعلم الانتراعي علم الذهن بالخارج ، والواقع أنه لا يكفي لتفسير العلم الأخير أن نرده إلى تطابق هامد بين سنن الذهن وسنن الكون - وان كان لهذا التطابق قيمة منهجية متقدمة بالنسبة للنظريات الغربية الأخرى - إذ أن هذا التطابق لا يفسر كيف أن الانسان يدرك الموجودات الأخرى أكثر مما تدرك هي بعضها بعضاً - علمياً بأننا نوافق على مذهب العرفانيين أن لأية مرتبة من الحياة أو حتى من الوجود درجة من الادراك تشتد باشتداده - علينا إذن أن ننظر الى الادراك كعملية ابداع وليس كعملية تشييء تختزل الوجود إلى ماهيات وتفقره كثيراً - (انظر بهذا الصدد الاسفار ، صدر الدين الشيرازي المجلد الثاني - مبحث الوجود الذهني) - فاذا قيل أن الحياة والذهن هما درجة من المادة نقول انما هما نتاج اشتداد وجودها وتكونها في وجود لطيف لا يختزل اليها ولا يستوعب فيها وإن مؤقتاً وهذا ما أردنا تبيانه رداً على المؤلف .

مركزاً يكتشف معاني الحياة وكرامتها .

أما الاعتقاد بأن الانسانية قد حلت في غمط واحد من الأنماط الجغرافية أو التاريخية فيستحيل أن يسود في تلك المجتمعات أو في مجتمعنا دون أن تكون السذاجة والأناية قد طبعتها، ذلك أن حقيقة الانسان لا تكمن الا في اختلاف اجتماعاته وخصائصها المشتركة في آن معاً . ومن يتخذ من بديهيات الذات المفترضة مستقراً له لا يخرج من ذاته أبداً .

فالذين يؤخذون في فح الذات والهوية يستسهلون عادة معرفة الناس . . . وأولئك تغلق بوجههم معرفة الانسان : لكل بحث اتنوغرافي أساسه في « الاعترافات » مدونة كانت أم غير معلنة . والواقع أن سارتر بات أسير الـ Cogito [أنا أفكر اذن أنا موجود] الخاص به : أما Cogito ديكارت فكان يسمح بمقاربة الكلي والعالمي ولكن شرط أن يبقى نفسياً وفردياً . ولم يفعل سارتر عندما أفضى طابعاً اجتماعياً على الـ Cogito سوى الانتقال من سجن إلى سجن آخر . أي أنه جعل من الجماعة والعصر اطاراً لا زمنياً للذات الفردية . فروؤيته لا تخلو من تزمّت يلصق عادة ومن باب التندر بالمجتمعات التقليدية .

أما اصراره على التمييز بين البدائي والحضاري مستعيناً بأشكال من التضاد المصطنع فيعكس التضاد الأساسي الذي يقيمه بين « الأنا » و « الآخر » وراء صور بالكاد تموه ، الحال أن هذا التقابل لا يجد في أعمال سارتر صيغة مختلفة عن التي قد يستخدمها مثلاً « متوحش » في ماليزيا ، وهو يستعيد في تحليله « للعملي - الجامد » « Pratico- inerte لغة « الاحيائية » Animisme (*) .

لقد بتر ديكارت لإرساء قواعد الفيزياء الإنسان عن المجتمع ، أما سارتر الذي يدعي تأسيس الانثروبولوجيا فقد بتر مجتمعه عن المجتمعات الأخرى . وقد « تاه » هذا « الكوجينو » الذي تقوقع في الذرائعية وانعزل في الفردية وارتضى

(*) والواقع أن فلسفة سارتر كونها تتصف بمواصفات الفكر البري تبدو عاجزة عن الحكم عليه: فهي عندما تتشابه تستبعده في اللحظة عينها . أما بالنسبة لعالم الاتنولوجيا فهذه الفلسفة تمثل وثيقة اتنوغرافية من الطراز الأول ، لا يمكن الاستغناء عن دراستها اذا أردنا فهم مدار الاساطير في عصرنا هذا .

الفاظظة مُبتعداً عن الفطنة ، في غياهب علم النفس الاجتماعي (*) .

أوليس ملفتاً للنظر أن تنحصر الوضعيات والمناسبات التي يستدل منها سارتر على الوقائع الاجتماعية استدلالاً شكلياً (**): باضراب ، مباراة ملاكمة ، كرة قدم أو صف ينتظر « الباص » . . . وهي مجموعة من الأحداث العرضية التي لا تسمح بتعيين أصول الحياة الاجتماعية ومرتكزاتها . ويصاب عالم التكنولوجيا بخيبة أمل أمام هذا الفكر - الذي يتأسس على أصول بعيدة عن أصول فكره - تتعاضم كلما رأى نفسه مجاوراً لسارتر وهو يتناول بمهارة لا يضاهيه فيها أحد تجربة اجتماعية راهنة أو قديمة في قلب ثقافتنا فيكتشف حركيتها الجدلية . وهو يقوم هنا بما يقوم به أي عالم اتنولوجيا بالنسبة للثقافات المغايرة .

أي انه يضع نفسه مكان الناس الذي يعيشون في إطارها مسفهاً رؤيتهم من حيث مبدئها وإيقاعها ، مدركاً عصراً معيناً أو ثقافة معينة كفضاء من الدلالات ، ويمكننا بهذا الصدد أن نتعلم عليه ونأخذ الدروس ، إلا انها دروس ذات طابع عملي تفتقد الى أفق نظري معين ، وقد يكون السعي نحو الكليات عند بعض الباحثين من المؤرخين وعلماء النفس والاجتماع من الأمور المستجدة الباهرة ، أما بالنسبة لعلماء الاتنولوجيا فقد أصبح هذا الأمر بديهياً بعدما أخذوه عن مالفينوسكي . إلا أن الثغرات التي تكها هذا الأخير علمتنا أن التفسير لا يجد نهايته عند هذه الحدود . ذلك اننا لن نبلغ التفسير الا حين نتوصل الى تكوين موضوعنا . فدور العقل الجدلي هو في تمكين العلوم الانسانية من امتلاك واقع لا يقدمه غيرها فيما ينصب الجهد العلمي على تفكيك هذا الواقع واعادة توليفه على صعيد آخر . . . فنحن نحترم علم الظواهر على الطريقة السارترية ولكننا لا نرى به سوى نقطة الانطلاق وليس الهدف .

أضف الى ذلك انه لا يمكننا أن نترك للعقل الجدلي عنانه ، فتحمل الوقائع

(*) إن ملاحظة المؤلف حول البتر والتواصل بالغة الأهمية وهي تجعلنا ندرك نظرتة حول تكامل الانسان والكون - وهي نظرة بالغة الدلالة على الرغم من الانتقادات التي سبق لنا ذكرها - ووحدة المجتمعات وتنوعها و« تفجير » مفهوم « البدائي » ليشمل المجتمعات النيوليتية والحضارات القديمة . . . ولكن هذا « التفجير » لا يخلو من مخاطر فكما ان المؤلف يحاول اختزال الروح والذهن الى المادة فإنه يختزل الحضارات - ببقايا الاجتماعات التي دمرها الغرب . . . المترجم

(**) إن هذا النقد يرتد على المؤلف على الرغم من تبرير اقتضاره على تحليل سباق الخيل وأسماء الكلاب . . .

المغايرة (لوقائنا) مواصفات تعود الى طريقة الادراك وسيورتها ، إضافة الى خصائصها الجدلية : أي انه لا يصح القياس القائل بأن كل معرفة للآخر معرفة جدلية إذاً كل ما يكون « الآخر » جدلي أيضاً . ولشدة ما يجعل سارتر من العقل التحليلي « سالباً للادراك » فإنه ينفي أي طابع واقعي ملازم لموضوع الادراك .

ويظهر هذا « الدور » أو الاستدلال الخاطيء منذ أن يتذرع سارتر بتاريخ يصعب علينا اكتشاف ما إذا كان التاريخ الذي يصنعه الناس دون أن يعلموا أم تاريخ الناس كما يصنعه المؤرخون الذين يعلمونه أم تفسير الفلاسفة الذي يتناول تاريخ الناس أو تاريخ المؤرخين .

وتزداد الأمور صعوبة عندما يحاول سارتر تفسير النحل في الحياة والمعاش التي لا تختص بأعضاء مجتمعه من المعاصرين أو السلف بل بأعضاء المجتمعات الغربية Exotiques . وهو يعتقد بحق أن جهوده الفكرية لن تفلح إلا إذا كانت جدلية . ثم يستنتج خطأً أن الرابط بين الفكر المحلي Indigène والمعرفة التي يجرزها عنه يتناسب مع الرابط بين الجدل المتكوّن (Dialectique constituée) والجدل المكوّن (Dialectique constituante) . . . «مدركاً» بشكل مفاجيء مجمل الأهوام التي حاكها الباحثون حول العقلية البدائية فأن يكون « للمتوحشين » « معارف مركبة » أو يكونوا قادرين على تحليل الأمور وإعطاء البراهين هذا ما يتحمله سارتر أقل من ليفي - برونول Lévy - Bruhl .

أما حول الرجل « المحلي » في امبريم Ambrym الذي ذاعت شهرته بعد كتاب ديكون ، وهو الذي برهن للرحالة توظف قواعد الزواج الخاصة بقبيلته ونسقتها القرابي مستخدماً رسماً خطه على الرمل (وهذه الملكة ليست حالة شاذة على الإطلاق ذلك أن المشاهدات الاثنوغرافية تلاحظ الكثير من الحالات المماثلة) . فيعطي سارتر الحكم الآتي : « من البديهي أن هذا البناء ليس من باب التفكير : انه عمل يدوي مضبوط بمعرفة تركيبية حضورية لا يستطيع الأفصاح عنها » (p. 505) . ليكن، ولكننا والحال هذه نقول القبول نفسه في ذلك الاستاذ في L'Ecole Polytechnique الذي يقيم برهاناً على مسألة معينة على اللوح ، ذلك أن أي عالم اثنوغرافي يمتلك القدرة على التفكير الجدلي لا يشك في أن الحالين يعبران عن وضعية واحدة .

فمن المتفق عليه إذاً أن أي عقل هو جدلي . ونحن نسلم بهذا الأمر ذلك أن العقل الجدلي يبدو لنا بمثابة عقل تحليلي متحرك (سائر في سبيله)، وهذا يعني أن التمييز (بين الشكليات) الذي تركز اليه محاولة سارتر يفقد موضوعه .

ولا بد لنا أن نعترف اليوم اننا قد مددنا يد العون الى هذه التفسيرات الخاطئة عندما أخذنا نبحث في (البنى العنصرية لذرات القرابة) Structures «élémentaires de la parenté» عن أصل لا واعي يقوم عليه تبادل الزوجات . إذ كان الأولى بنا أن نتميز بين التبادل كما يعبر عن نفسه عفويًا وبالضرورة في ممارسة الجماعات والقواعد الواعية والمدركة مسبقاً التي تستخدمها هذه الجماعات نفسها - أو فلاسفتها - لترميز هذا التبادل وإحكامه أو التحكم به .

وإذا كانت من حكمة نستخلصها من الاستقصاءات الانتوغرافية التي تجمعت خلال العشرين سنة الماضية ، فهي ان هذا الطابع الأخير على درجة من الأهمية لم يستطع الباحثون - وقد كانوا ضحايا اتهامات مماثلة للتي مني بها سارتر - ان يلامسوها .

علينا إذن وكما يوصي به سارتر أن نلجأ الى العقل الجدلي لمعرفة مجتمعاتنا ومجتمعات الآخرين . ولكن دونما أن يغرب عن بالنا أن للعقل التحليلي موقعاً بالغ الأهمية في كل المجتمعات وبما أنه يتواجد دائماً في اطارها، لا بد لأي سبيل نسلكه أن يسمح بالعثور عليه . ولنفرض ان العقل التحليلي غير متضمن في هذه المجتمعات ، فحتى هذا الاحتمال لا يدعم موقف سارتر . إذ تضعنا المجتمعات « الغريبة » Exotique. وفق هذه الفرضية أمام معطى إلهي لا واعي يقع كلياً حتى وإن كان تاريخياً ، خارج متن التاريخ البشري. هذا التاريخ الذي يشكف لنا علم اللغة والتحليل النفسي بعضاً من حالاته وهو الذي يجد أسسه في الطبائع البيولوجية (تكوينات) الدماغ ، الترشحات ، والإفرازات الداخلية ، والجروح الدماغية . . .) والنفسية . . . هنا يكمن في نظرنا لبّ المسألة ولنستعيد تعبيراً لسارتر : « العظمة » - التي يعجز نقد سارتر عن كسرها .

ذلك أن اللغة لا تحل في العقل التحليلي كما قاله النحات الأقدمون وفي الجدلية المتكوّنة التي قالت بها الألسنية البنيوية ولا في الجدلية المكوّنة التي تقوم بالممارسة الفردية المقابلة « للممارسة - الجماد » Pratico-inerte ، ذلك أن هذه

المواضع الثلاثة تفترض وجود اللغة أصلاً .

فالألسنية تضعنا أمام كائن جدي مقوم للكلية ، إلا أنه كائن خارج الوعي والإرادة (أودونها) . فاللغة بوصفها كلية خارجة عن مدار التفكير ، هي عقل انساني يقوم على حيثيات عقلية ، لا يتوصل الانسان الى أن يعقلها* . وإذا قيل لنا إنها لا تكون هكذا إلا بالنسبة للذات التي تستبطنها انطلاقاً من النظرة الألسنية . نقول ان هذا المخرج الذي تجده الذات وهي هنا ذات ناطقة أو متكلمة مردود : ذلك ان البديهية عينها التي تظهر لهذه الذات طبيعة اللغة تظهر لها أيضاً ، إن اللغة كانت كما هي عليه قبل أن تدركها الذات لأنها كانت حينها قادرة على نوع من البلاغة وهي ستبقى كذلك غداً دوغماً تدرك هذا الأمر أيضاً ، ذلك أن خطابها لم يكن يوماً ولن يكون أبداً نتاجاً لمعرفة كلية واعية تدرك سنن الألسنية وتحيط بها .

أما إذا كان الإنسان كذات ناطقة قادراً على تمثل تجربته اليقينية في كلية « أخرى » (مغايرة لكليته) فإننا لا ندري لماذا والحال هذه يمتنع عليه أن يصل بوصفه كائناً حياً الى هذه التجربة نفسها عندما يواجه كائنات غير انسانية ولكن حية .

ومن الممكن أن تدعي هذه الطريقة كونها « تقديمية - تراجعية » . وبالفعل فإن الطريقة التي يصفها سارتر بهذا التعبير ليست إلا الطريقة الاتنولوجية ، كما مارسها علماء الاتنولوجيا منذ سنوات طويلة . إلا أن سارتر يحرصها في الخطوات المنهجية التحضيرية ؛ ذلك أن طريقتنا ليست فقط « تقديمية - تراجعية » ، بل انها كذلك مرتين : فنحن نقوم في مرحلة أولى بمعاينة المعطى المعاش نحلله في الراهن ، ونجهد في انتزاع سابقاته التاريخية مهما كانت ضاربة في القدم ، ثم إننا نستعيد كل هذه الوقائع على السطح ، ثم ندمجها في كل دال أو ذي دلالة معينة .

حينها تبدأ المرحلة الثانية التي تتجدد من خلالها الأولى في مرتبة أخرى وعلى صعيد آخر : فهذا الشيء الانساني الذي استبطن وجرده من أصلته وراثته لا يجدد للعقل التحليلي سوى المسافة التي لا بد أن يقطعها أو الاندفاع الضرورية لكي يتخطى الفارق بين التركيب المعقد الذي لا ينفك عن الموضوع وهو يبقى دائماً غير متوقع .

(*) نكاد نقول بتعبير آخر ان ماهية اللغة هي في كونها تعبر عن ماهيات مغايرة لماهياتها ! المترجم .

لا بد إذن للعقل الجدول أن يتحول بانتظار ان يحول الشيء - الموضوع ، عندما يكتسب (هذا العقل) القوة والليونة والانتساع^(*) ، الى موضوعات أخرى ، وأن يصهر هذا الكل في كليات مختلفة . وهكذا متعالياً تدريجياً عن فتوحاته التي « يكومها » وراءه يستشرف العقل الجدلي آفاقاً ومواضيع جديدة . ولا نشك أن « المتفكرية » (الحركة أو الانطلاقة الفكرية) Demarche قد تفضل سبيلها إن لم تكن قادرة في كلتي المرحلتين ، وخاصة حين تظن انها بلغت غايتها ، على أن تنطوي على ذاته وأن تعود على أعقابها محافظة على ملامستها للكل المعاش الذي يعتبر وسيلتها وغايتها . وحيث يرى سارتر في هذه العودة برهاناً أو دليلاً نرى نحن معيار تحقق للتثبت من البراهين . ذلك أن الكائن - الواعي (الذي يعود ؟) للكائن^(**) يطرح مسألة لا يمتلك حلها .

فاكتشاف الجدلية يلزم العقل التحليلي بأن يلحظ العقل الجدلي . وهذا الالتزام المستمر هو بمثابة القسر الذي يدفع بالعقل التحليلي دوماً كلل الى توسيع نطاق برنامجه وتحويل نظام بديهياته . إلا أن العقل الجدلي لا يعقل ذاته ولا يعقل العقل التحليلي . وقد يعترض علينا بأن توسع برنامج العقل التحليلي إنما من الأوهام والغواشي . أي اننا حين نقول بذلك نترك الطريدة ولا نمسك إلا بظلمتها ونستبدل النور بالظلمة واليقين بالظن والحقيقة بالخيال (Sartre, 129) . إلا أننا نقول ان على سارتر أن يبرهن انه يستطيع تلافي هذه الاختيارات التي لا تنفك عن أي جهد فكري يسعى الى التفسير .

والمسألة الحقيقية ليست معرفة ما إذا كنا نفوز بالمعاني حين نحاول أن ندرك (الأشياء) ونفهمها أو لا نفوز ، بل ما إذا كانت المعاني التي نحفظ بها أئمن من تلك التي نرتضي التخلي عنها .

ويبدو لنا في هذا السياق أن سارتر لم يدرك من الأمثلة المشتركة بين ماركس وفرويد إلا نصفها . وقد علمنا ان لا معنى للانسان إلا حين نقف في موقف المعاني . ونحن عند هذا الحد نتفق مع سارتر . ولكننا نضيف ان هذا المعنى ليس

(*) إن هذا الإطار الالي « الميكانيكي » الذي يعالج ضمنه المتحاوران تحولات العقل وشؤونه يطرح تسؤلات كثيرة حول جدية هذا الفكر ، ثم إن المؤلف هنا لا يضيف الشيء الكثير على نظرية المعرفة الشائعة في الغرب ، وهذا ما يدفع به الى الوقوع في إشكالات تنوء بها بعد حين . - المترجم -

(**) الخاص بالكائن . . . والترجمة الحرفية تظهر تلاعباً فلسفياً يؤدي الى غموض العبارة . المترجم .

أبدأ المعنى « الأجود » : البنى الفوقية هي هفوات قدر لها النجاح الاجتماعي . فمن المحال اذن أن نطلب المعنى الأصدق من الوعي التاريخي ، فما يسميه سارتر عقلاً جدلياً ليس إلا إعادة بناء تقوم بواسطة ما يسميه أيضاً عقلاً تحليلياً ، لمتفكرات افتراضية يستحيل - إلا لمن يقوم بها دون أن يعقلها - أن يحدد ما إذا كانت ذات صلة بما يقوله لنا سارتر وهي في حال وجود هذه الصلة لن تتحدد إلا في إطار العقل التحليلي حصراً .

وها هنا مفارقة تضعنا أمام نسق يعتمد معيار الوعي التاريخي ليميز بين « البدائين » و« المتحضرين » ويقع هو نفسه بعكس ما يدعي ، خارج التاريخية : أي انه لا يقدم لنا صورة واقعية عن التاريخ ، بل ترسيمة مجردة تصور بشراً يصفون تاريخاً معيناً أي التاريخ الذي يظهر في متن مستقبلهم ككل متزامن في « الآن » . فموقف سارتر من التاريخ لا يختلف عن موقف البدائين من الماضي الدهري : أي أن التاريخ يلعب هنا تحديداً دور الأسطورة .

وبالفعل فإن المسألة التي يطرحها « نقد العقل الجدلي » يمكن اختصارها بالآتي : في أية شروط تصبح الثورة الفرنسية ممكنة ؟ ونحن مستعدون أن نوافق أن على الإنسان المعاصر لكي يقوم فعلاً بدور الفاعل التاريخي أن يؤمن بهذه الأسطورة . وإن سارتر قد عين بصورة تستحق الاعجاب مجمل الشروط الشكلية الضرورية للوصول الى هذه النتيجة .

إلا انه لا يمكننا أن نستنتج هنا ان هذا المعنى وإن كان الأغنى (أي الأشد إيجاءً بالفعل ودفعاً نحو الممارسة) هو الأكمل لجهة حقيقته . فالجدل هنا يدخل نزاعاً مع نفسه ، إذ ان الحقيقة ترتبط بواقعة أو بوضعية معينة متى انفصلنا عنها وأخذنا منها مسافة منهجية . - ما يفترض أن يقوم الباحث به - تنحجب صورتها المعاشة وراء غشاوة ثم ما تلبث أن تضمحل .

أما الشخص « اليساري » فيتشبه بمرحلة من التاريخ المعاصر يعتبرها مرحلة متميزة كونها تحمل التطابق بين المتطلبات العملية والتصورات التفسيرية .

إلا أن هذا العصر الذهبي الذي عرفه الوعي التاريخي ربما كان قد ولى ومضى .

وإننا إذ لا نستطيع أن نتصور هذا الاحتمال يثبت لنا أن ها هنا وضعية عرضية

ليس إلا، وضعية تشبه «استواء خط الرؤية» الحاصل عرضاً في أداة بصرية تكون يؤرتها (Foyer) وعدستها المرئية (Objectif) في حركة الواحدة بالنسبة للأخرى .
فنحن الآن ما تزال «على خط الرؤية» نشهد الثورة الفرنسية ، إلا أننا لو عشنا من قبل لكننا على «خط رؤية» «المعارضة» : «لا فروند» La Fronde . وفيما يبدأ «العجز» يصيب «المعارضة» «تعجز» الثورة إذك عن أن تقدم لنا صورة متماسكة تكون نموذجاً للممارستنا. وما تعلمنا إياه بالفعل قراءة «رتز» Retz هو انما عجز الفكر عن انتزاع تصور تفسيري من الأحداث السالفة .

الأمر واضح في البداية : فمن جهة أصحاب الامتيازات ومن جهة أخرى المستضعفين والمستغلين . كيف يمكن أن نترجح ؟ أننا في صفوف المعارضة . والحال ان الشعب الباريسي واقع تحت نفوذ الأعيان والأعيب قسم من العائلة الملكية يسعى الى منافسة القسم الآخر . وها نحن «نصف معارضين» .

وأما البلاط الذي لجأ الى «سان - جيرمان» فيظهر في البداية مرتعاً لأصحاب الامتيازات الذين لا عمل لهم وهم يعيشون على الربى وعلى حساب الجماعة . ولكن لا : فللبلاط وظيفة في أية حال ، فالقوة العسكرية ما تزال بيد الملك ، والبلاط يخوض الحرب ضد الغرباء الذين لا تتوانى المعارضة عن دعوتهم لاجتياح البلاد ليفرضوا سلطتهم على البلاط الذي يدافع عن الوطن . إلا أن كفة الميزان ما تلبث أن تميل مرة أخرى .

فالمعارضة والاسبان يريدون السلام أما (أمير) برانس كوندي والبلاط فلا يبحثان إلا عن المغامرات العسكرية . فها نحن مسالمين وقد رجعنا الى صف المعارضة . ولكن ألا توسع هذه المغامرات التي يخوضها مازاران Mazarin والبلاط فرنسا حتى حدودها الحالية راسية دعائم الأمة ؟ فبدونها لم نكن ما نحن عليه الآن . وها نحن مجدداً في الصف الآخر (*) .

(*) إن انفصال التحليل السياسي عن الأخلاق السياسية أو الدوافع العميقة الانتائية أو المقاييس والمثل العليا التي تحرك البشر لا يحصل فقط بعد مضي الزمن على الحدث بل قد يحصل للإنسان وهو يعيش الأحداث ، إلا أنه يبقى غير مقرر في سلوكه وربما برز بعد مضي الحدث كون الإنسان إذك يعنى من اتخاذ المواقف الفعلية إلا حين يرتبط هذا الحدث التاريخي بالراهن : فمثلاً لو دارت المسألة حول الحروب الصليبية ، أو حرب الجزائر لكان اختلف الوضع كثيراً !
الترجم .

فيكفي أن يتعد التاريخ عنا في الدوام *Durée* لكي نتعد منه في الفكر ولكي يصبح غير قابل للاستبطان فيفقد معناه أو عقلانيته وهي الوهم الذي يلازم المعاني حين تستطن مؤقثاً . ولا يطلب منا أحد أن نقول بأن الانسان يستطيع أن يخرج من سريره أو داخلته وان ذلك سهل بالنسبة اليه . فهو لا يستطيع أن يخرج من هذه السريرة أو أن يشاهد نفسه يعيشها ، وإن علم (على صعيد آخر) ان ما يعيشه هذه الكثافة وهذا العمق إنما اسطورة أو انها ستظهر له بهذه الصورة ربما بعد بضع سنين أو انها بعد آلاف السنين ستختفي كلياً ولن تظهر لأحد من البشر .

فكل معنى يخضع لمعنى أدنى منه يعطيه أشد معانيه . وإن هذا النكوص يؤدي بنا في النهاية الى الاعتراف « بسنة عرضية » لا يمكننا أن نقول بصدها إلا : « الأمر هكذا وليس إلا هكذا » (Sartre, p. 128) . ولا تحمل هذه الرؤية أي نذير بالنسبة لفكر لا يقلقه أي نوع من التعالي أو التسامي حتى وإن كان مستوراً خفياً . ذلك أن الإنسان يكون قد حصل على كل ما يتبغي ضمن حدود المعقول ، إذا ما نجح دونما تقييد إلا بشرط الخضوع لهذه السنة العرضية بأن يحدد صورتها العملية وأن يضع كل ما تبقى ضمن إطار معقلن .

لا يعتبر سارتر الوحيد بين الفلاسفة المعاصرين الذي يبالغ في تقييم التاريخ وتفضله على العلوم الانسانية الأخرى أو الذي يتصوره بشيء من التقديس . والأنتولوجي يحترم التاريخ أيضاً إلا انه لا يعطيه قيمة مميزة . بل انه يدركه بوصفه بحثاً مكملًا لبحثه : فالأول يظهر « مروحة » المجتمعات البشرية في الزمن والثاني في المكان . والاختلاف بين الاثنين أقل مما نتصور ، فالمؤرخ يبذل الجهد لاستعادة صورة المجتمعات الماضية كما كانت في لحظات تناسبت بنظرها ، مع الحاضر ، أما الأنتوغرافي فيعمل ما بوسعه لاعادة تكوين المراحل التاريخية التي سبقت الاشكال الراهنة .

ويبدو أن هذا التماثل بين التاريخ والأنتولوجيا مرفوض من قبل الفلاسفة الذين ينفون التجانس بين الامتداد في المكان والتعاقب في الزمان . فكأنما للبعد الزمني في نظرهم امتيازاً ورونقاً خاصاً أو كأنما لتصرم الزمان قدرة خاصة على تأسيس نوع من العقلانية لا تعتبر فقط أرفع شأنًا من عقلانية « الآن » واستواء الزمان بل

وبخاصة أقرب من خصائص الانسانية .

ومن السهل تفسير هذا الاختيار وان كان تبريره صعباً : إذ تبدو كثرة الأشكال الاجتماعية التي تتناولها الانتولوجيا من حيث مغايرتها وامتدادها في المكان وكأنما تدخل في نسق يقوم على الفصل ، فيما نتصور ان التاريخ لا يعيد لنا ، بفضل البعد الزمني ، حالات منفصلة بل القدرة على الانتقال من حالة الى أخرى بصورة متصلة . ولأننا نعتقد اننا ندرك دائماً سيرورتنا الشخصية كتغير متصل تبدو المعرفة التاريخية أشد قرباً من اليقين الذي تعطيه المعاني الحميمة .

فالتاريخ لا يكتفي من هذا المنظور ، بأن يصف لنا الكائنات من حيث ظرفها الخارجي ، أو بأن يدخلنا من خلال ومضات متقطعة في ذاتياتها وسرائرها بوصفها لذاتها متغايرة متخارجة بعضها عن بعض . بل انه يدعي ايصالنا الى كينونة التغيير نفسها تلك التي تقع خارج ذاتنا .

وبإمكاننا إطالة الكلام حول هذا التواصل المزعوم الذي يؤدي الى الأنا الكلية ، فهو لا يتعدى بنظرنا ، كونه وهماً تغذيه ضرورات الحياة الاجتماعية - وهو إذن انعكاس الظرف على الظروف أو الخارجية على الداخلة - أكثر من كونه نتاجاً أو موضوعاً لتجربة يقينية .

ولا بد لنا من حسم هذا الإشكال الفلسفي لنذكر ان التصور الذي يقدمه البعض حول التاريخ لا مصداق له في الواقع . حينذاك نقول لمن يدعي أن للمعرفة التاريخية امتيازاً ما ان من حقنا(الذي ما كنا لنطالب به لولا هذا الادعاء) إعادة النظر « بالواقعة التاريخية » نفسها ، لتبين انها لا تخلو من تقابل مزدوج . ذلك أن الواقعة التاريخية من حيث ماهيتها هي ما قد حصل واقعاً في الماضي . . . ولن السؤال هو أين حصل هذا الشيء الماضي ؟

إن أية رواية تروي ثورة أو حرباً معينة تنفك الى مجموعة من الحركات النفسية والفردية المتكثرة . وكل من هذه الحركات تعبر عن تطورات لا واعية ترد بدورها الى ظواهر دماغية وغددية أو عصبية ترجع الى تعيينات فيزيائية أو كيميائية . . . إذن ليس للواقعة التاريخية أن تمتاز بصفة « المعطى » وتنفرد به عن غيرها . فالمؤرخ أو صانع المستقبل التاريخي هو الذي يكون هذا المعطى بفعل التجريد ، وكأنه يهرب من التسلسل أو الدور .

وما ينطبق على تكوين الواقعة التاريخية ينطبق أيضاً على اختيارها ، فمن هذه الزاوية أيضاً لا بد للمؤرخ أو صانع التاريخ أن يختار ويفصل أو « يقص » كي لا يواجه تاريخاً كلياً هو أشبه بالسديم . وتحتوي كل زاوية من زوايا المكان نفر من الأفراد يُحمل كل منهم السيرة التاريخية بصورة مغايرة عن الآخرين . ولحظة الفرد هذه ذات غنى لا ينضب ، انها تحوي على عدد (غير متناهي) من الأحداث الفيزيائية والنفسية التي تلعب دوراً حاسماً في الكلية التي يقيمها (*) . وحتى التاريخ الذي يقدم نفسه كتاريخ كوني ليس إلا تراصفاً لبعض التواريخ المحلية التي يفوق عدد الفراغات في منها (وفي ما بينها) عدد المناطق المليئة (**).

ولا يصح أيضاً الاعتقاد بان تكثيف الابحاث ومضاعفة عدد الباحثين كفيل بتحسين النتائج ، اذ بقدر ما يصبو التاريخ الى المعاني لا بد له من اختيار الاصقاع والمراحل والجماعات ثم الافراد داخل هذه الجماعات وان يبرزها كترسيات منفصلة في مدى متصل لا يصلح ان يكون الا لوحة خلفية . ان تاريخاً كلياً بالفعل يلغي نفسه بنفسه : اي ان محصلته تقترب من الصفر . فما يجعل التاريخ امراً ممكناً هو ان يكون لمجموعة ثانوية (متضمنة في مجموعة اخرى) من الاحداث وخلال فترة معينة الدلالة نفسها بالنسبة لجمع من الافراد لا يكونوا حكماً من الذين عايشوها وربما استعادوا عبرها بعد انقضاء قرون عديدة .

فالتاريخ ليس ابداً التاريخ لذاته ، بل التاريخ بالنسبة لنا او لي . . .
والتاريخ متميز دائماً وحتى وإن دفع التميز عن نفسه فسيبقى بالتأكيد جزئياً ولكن الاجتزاء ليس الا نوعاً من الانحياز فكتابة تاريخ الثورة الفرنسية لا تكون كما

(*) استخدام مفاهيم الفرد والكل غير موفق هنا وكذلك استخدام الزمن إذ لا يحدد المؤلف أولاً علاقة الكل بالوحدة ، فهاذا يعني بكلية الزمن الفردي ، هل انه يعني تضافر متحركيات متعددة تتحدد في ماهية الفرد . أم وحدة الفرد الوجودية وتشخصه كايقاعات متناسقة . فإن كان المقصود المعنى الأول وهذا ما يبدو فإن الكلام يصبح عويصاً جداً إذ الكل في الوجودات الذهنية المجردة ، فهل يقصد المؤلف أن الانات الفردية هي أنات في استواء الزمان لأنها مجردة والزمان المتقضي عندما يجرد يصبح في الآن . ولكن هذا الكلام لا يجعل الزمان متقطعاً الى - كليات فردية - فهذا لا يعني شيئاً محدداً . فالنص إذن على الرغم من استيعاب المؤلف لدرس ماركس وفرويد (!) يتوه في قضايا لا يجد لها حلاً وكان المفترض أن تحل فلسفياً . .

- المترجم -

(**) يثير هنا لبني - ستراوس إشكالاً عويصاً حول ماهية الزمن ، وقضية التقصي والفصل والوصل ويدعي حله بتسرع غريب - إذ ما هي العلاقة بين تكون الأشياء أو متحركيتها و ماهية الزمن . . ؟

- المترجم -

نعلم (او كما لا بد ان نعلم) في لحاظ واحدة كتابة العقوبي والارستقراطي على السواء .

والمفترض ضمناً ان تكون هاتان الرؤيتان المتعاكستان ، متوازيتين من حيث تعادل مصداقيتهما لا بد اذاً من الاختيار بين فريقين : فاما الالتزام باحديهما واختيار موقع ثالث (وهناك مواقع غير متناهية) اي بمعنى آخر الكف عن البحث في مجال التاريخ عن كل يضم كليات هي نتاج قراءات جزئية ، او الاعتراف بتعادل تلك القراءات من حيث واقعيتهما . الا انه يكتشف حينئذ ان الثورة الفرنسية كما يحكى عنها لم تقعد أبداً .

فالتاريخ يخضع اذاً مثاله مثال المعارف الأخرى لضرورة استخدام الرمز Code لكي يحلل موضوعه ، وحتى (أو وخاصة) اذا كان هذا الموضوع بمثابة واقع يقوم بالوصل .

فما يميز المعرفة التاريخية ليس غياب الترميز ، وهو غياب وهمي ، بل طبيعة هذا الترميز المخصوصة : فالرمز هنا هو متوالية زمنية . فلا يوجد تاريخ دون تاريخ او تواريخ .

الا ترى مثلاً كيف يتناول التلامذة التاريخ : فهم يحولون هذه المادة الى جسم مجرد تشكل التواريخ هيكله العظمي .

وقد كانت ردة الفعل ضد هذه الطريقة الجافة محقة الا انها غالباً ما قادت الى الوقوع في مبالغة عكسية .

فاذا لم تكن التواريخ مجمل التاريخ ولا ما يثير الاهتمام التاريخي ، الا انها تبقى ما يضمحل دونه التاريخ نفسه ، ذلك ان اصالته وخصوصيته تكمنان في تعيين العلاقة بين القبل والبعء ، وهي تتعرض للزوال اذا تعثر تاريخ عناصرها .

والواقع أن الترميز التعاقبي يخفي عندما يعتبر التواريخ كمتوالية بسيطة طبيعة أشد تعقيداً بكثير مما يتصور عادة . فالتاريخ يلحظ بداية لحظة ما في سياق التعاقب : اي ان لـ (2) هي بعد لـ (1) وقبل لـ (3) ، ومن هذه الزاوية يلعب التاريخ دور الرقم . الا انه من جهة اخرى عدداً يعبر عن المسافة التي تفصله عن التواريخ المجاورة له . وقد تستخدم لترميز بعض حقبات التاريخ عدداً كبيراً من

التواريخ وعدداً اقل لحقبات أخرى .

وهذه الكمية المتغيرة من التواريخ عندما تنطبق على حقبات متساوية تصبح مقياساً لما يمكن تسميته « بضغط » التاريخ (او كشافته) . فهناك متواليات « ساخنة » تعود لحقبات حيث تبدو احداث عدة بنظر المؤرخ بمثابة عناصر فارقية .

فما تبدو له متواليات أخرى (او تبدو على هذا النحو طبعاً بالنسبة للذين عايشوها) وكأنها خاوية من الاحداث .

واخيراً فان التأريخ هو عنصر في مرتبة معينة - ومن ميزة هذه المراتب ان لا يكتسب اي تأريخ ينتمي اليها دلالة الا داخلها وبالنسبة للتواريخ الأخرى التي تضمنها ، فيما يفقد اية دلالة بالنسبة للتواريخ التي ننتمي الى مراتب أخرى . فالتاريخ 1685 ينتمي الى مرتبة تدخل فيها ايضاً التواريخ 1648- 1610- 1715 . الا انها لا تدل على شيء بالنسبة لمرتبة أخرى تشكل من التواريخ الالف الاول والثاني والثالث والرابع او بالنسبة للمرتبة الآتية : 23 كانون الثاني 17 آب و 30 ايلول . . .

وبعد ذلك ما هو مضمون الرمز التاريخي ؟ انه لا يتشكل بالتأكيد من التواريخ لان التواريخ لا تتكرر . يمكننا ان نُرمز الى تغيرات الحرارة بواسطة الاعداد ذلك ان قراءة عدد معين على مدرج الحرارة تستدعي الرجوع الى حالة سابقة . فكلما قرأت ان درجة الحرارة صفر اعلم ان هناك جليد في الخارج وارتدي معطفي . اما التأريخ مأخوذاً بذاته فلا يعني شيئاً لأنه لا يدل الا على ذاته : فتأريخ « 1643 » يبدو خالياً من المعاني لمن يجهل الازمنة الحديثة .

اذاً فالرمز ليس الا مراتب من التواريخ حيث لا يكون لاي تأريخ دلالة الا بقدر ما يقيم روابط معقدة مع التواريخ الأخرى تقوم على التضاييف والتضاد . فكل مرتبة تتحدد اذن بتواتر معين وتدخل في ما قد نسميه حقلاً او ميداناً تاريخياً . اي ان المعرفة التاريخية تعمل وكأنها جهاز متزن التوتر . فهي كالعصب الذي يرمز كماً متصلاً - ولا رمز له او رسم بهذه اللحاظ او الحيشية - بشحنات متوترة متساوية مع تغيراته . اما التاريخ نفسه فلا يمثل شيئاً طالما يظهر كمتواليه غير متعاقبة لا ندرك الا جزءاً منها . فالتاريخ هو مجموعة متفاصلة متشكلة من ميادين تاريخية يُحدد كل منها بتواتره المخصوص وبرمز يميز يعين « القبل » و « البعد » . اما العبور من التواريخ التي تشكل ميدانياً معيناً الى تلك التي تشكل ميداناً آخرأ فليس اسهل من العبور من

الاعداد الطبيعية الى الاعداد (اللاعقلانية) Irrationnels . (*)

وبتعبير اذق فان التواريخ المخصوصة بمرتبة تبدو لا عقلانية قياساً الى جميع التواريخ المخصوصة بالمراتب الاخرى .

فاعتبار السيرورة التاريخية بمثابة تصرّم متصل ليس الا امراً وهمياً او متناقضاً . فما معنى ان يبدأ التاريخ بما قبل التاريخ الذي يرمز بتحقيقية الى حقب من عشرة او مئة الف عام ثم يستأنف بسلم الالوف في الالف الثالث والرابع ، واخيراً على صورة تاريخ قديم « تحشر » احداثه بحسب مزاج المؤرخ ، ثم ينتهي بتاريخ سنوي يحقب القرون ، ثم يومي يحقب السنين ثم الايام بالساعات ؟ ... فهذه التواريخ لا تشكل متوالية واحدة : بل انها تعود الى انواع مختلفة .

ولنأخذ مثلاً واحداً فنقول : ان الرمز الدال على المراحل ما قبل التاريخية لا يهد لذلك الذي ينطبق على التاريخ الحديث او المعاصر : فان كل رمز . منها يحيل الى نظام من الدلالات ينطبق نظرياً (بالقوة) على تاريخ البشرية .

والاحداث التي تبدو معبرة بالنسبة لرمز ما تفقد دلالتها بالنسبة لرمز آخر . فلو رمزت اهم احداث التاريخ الحديث برموز ما قبل التاريخ لفقدت معانيها . وقد يستثنى (ولسنا متأكدين هنا) بعض الطفرات السكانية الكبرى المأخوذة على مستوى المعمورة او اختراع الطاقة البخارية والكهربائية او النووية .

وإذا لم يكن الرمز العام مؤلفاً من تواريخ يمكن ترتيبها في متواليات مستقيمة ، بل من مراتب تاريخية تعتبر كل منها نسقاً مرجعياً مستقلاً ، فان الطابع الانقطاعي (الانفصالي) والتصنيفي الذي يميز المعرفة التاريخية يظهر جلياً . انها تعمل بواسطة قوالب مستطيلة :

.....
.....
.....
.....

(*) من الملفت ان لا يكون بالعربية مصدرين للتعبير عن التاريخ Histoire والتاريخ Date - الا ان هذا لا يعني ان الحضارة الاسلامية هي ما دون التاريخ ولا انها في « التاريخ » بل ان لها شؤن زمنية توحيدية نخوض فيها في مكان آخر . المترجم .

حيث يمثل كل خط طبقات من التواريخ نستطيع وصفها اختزالاً بأنها يومية سنوية ، مثوية ، الفية ، وحيث تشكل بذاتها وبكليتها مجموعة تقوم على الفصل اما ما يُسمى توابعاً تاريخياً فلا يؤمن في متن مثل النسق الا بواسطة خطوط مزورة .

الا أن كلامنا في هذا المقام لم يكتمل بعد، اذ على الرغم من أنه يستحيل معالجة الثغرات الموجودة في متن فئة أو مرتبة معينة بالرجوع الى فئة أو مرتبة أخرى فان كل مرتبة تحيلنا من حيث كليتها دائماً الى مرتبة أخرى تتضمن « متيقنية » (ما به يكون الشيء معقولاً أي يقينياً) (Raison d'intelligibilité) لا تستطيع (المرتبة) الأولى أن تدعيها .

فتاريخ القرن السابع عشر هو تاريخ « سنوي » ولكن القرن السابع عشر بوصفه حقلاً للتاريخ ، ينتمي الى مرتبة أخرى ترمزه بالقياس الى قرون أخرى سابقة او لاحقة . ويصبح حقل هذه الازمنة الحديثة بدوره عنصراً في مرتبة حيث يبدو مرتبطاً بازمنة أخرى ومتقابلاً معها .

القرون الوسطى ، العصور القديمة ، والمعاصرة . . .

اما هذه الحقول المختلفة فتعود لتواريخ متفاوتة القوة والكثافة من حيث تحققها وفعاليتها .

فتاريخ السير وهي في ادنى مراتب التاريخ هو تاريخ ضعيف لا يتضمن تعقله بذاته ، بل ان هذا التعقل يتحصل له عندما يصبح متضمناً في تاريخ اشد منه ، وهو بدوره متعلق بمرتبة اشد منه وارفح .

الا انه لمن الخطأ ان نتخيل ان هذا التضمين الذي يجعل التواريخ ظرفاً او مظروفاً ينشئ تدريجياً تاريخاً كلياً . لأن ما نربحه من ناحية نخسره من ناحية أخرى .

فالسير والنكت او الحكايات هي اقل التواريخ تفسيراً . الا انها اغني التواريخ من حيث المعلومات ، كونها تقارب الافراد لاحظة خصائصهم مفصلة اطباعهم ومميزاتهم وملابسات دوافعهم ومراحل قراراتهم ، اما هذه المعلومات فما تلبث عندما تنتقل الى تواريخ اشد أن تصبح رسوماً، ثم تمحي ثم تندثر(كلما

ارتفعنا في سلم المراتب) (*).

إذا فالؤرخ يخسر بحسب المرتبة التي يختارها بمعيار المعلومات ما يربحه بمعيار الشمولية والعكس بالعكس . كما لو ان المنطق الاحساسي يريد ان يذكر بطبيعته المنطقية طابعاً على طينة المستقبل رشحاً يكشف ارهاصات تسبق نظرية Gödel او تنبئ بها . فخير المؤرخ حينما يمتنع عن ميدان تاريخي معين هو خيار بين تاريخ اشد انباء واكل تفسيراً او اكثر تفسيراً واطرفاً واطرفاً . اما اذا اراد الفرار من هذا المأزق فما عليه الا ان « يخرج » من التاريخ : اما من الاسفل اذا كان بحثه عن المعلومات يقوده من تاريخ الجماعات الى تاريخ الافراد ثم الى دوافعهم اي الى مجال ما دون التاريخية فيدخل ميدان علم النفس والفيزيولوجيا . واما من الأعلى اذا ما حدثت به الحاجة الى الادراك الى تضمين التاريخ في ما قبل التاريخ ثم ما قبل التاريخ في التطور العام للكائنات العنصرية التي لا تفسر بدورها الا في مدار البيولوجيا والجيولوجيا وأخيراً الكوسمولوجيا .

الا ان ها هنا منفذاً آخرًا لاجتياز هذا المأزق دون تدمير التاريخ ، اذ يكفي الاعتراف بان التاريخ منهج لا يختص بموضوع مميز وبالتالي التشكيك في التائل المقترض بين مفهوم التاريخ والانسانية ، الذي يفرض علينا بهدف غير معلن الا وهو جعل التاريخية المأل اسمى لانسانية متعالية :

كما لو ان هجرة البشر لذواتهم بعد افراغها من هوياتها هي الشرط الوحيد لحريةهم الموهومة في اطار « النحن » .

فالتاريخ ليس الا نفس المنهج التاريخي ، ويتشبت من يشتغل به من ضرورته

(*) ان هذه النظرة بالغة الاهمية الا انا نطرح هنا مسألتين : والاولى وهي حول معيار اشتداد « متيقية » المراتب وتضمنها او عقلها (اي ربطها) للمراتب التاريخية الاخرى ، فلو ان هذا الاشتداد كان اعتبارياً وعلى مستوى الماهيات فقط فلا نعلم لماذا يكون التاريخ الاجتماعي اشد Plus fort من التاريخ الشخصي من الناحية التفسيرية ؟ ولا نعلم ايضاً معنى تدرج معطيات اعتبارية من حيث قوتها ؟ والثانية وهي انه لا بد لهذا الترتيب الاعتباري ان يرتبط باشتداد وجودي وهنا يتغير مفهوم توالي التاريخ الذي يعتمد ستروس ثم ينتقل وهو توالي الماضي والحاضر والمستقبل متناسياً « التاريخ المستعاد » - اما لو اخذنا تلويح الاسلام مثلاً فاننا نرى ان محور الزمن هو زمن النبوة الذي لا يتردد يجذب ازمته اليه مكشفاً ايها كاشفاً تلاشي الازمان التي تبعد عنه . . . وقد نعطي في مقام آخر تفاصيل لا تتحملها هذه التعليقات - المترجم -

لجرد عناصر كافة المكونات ، انسانية كانت أم غير انسانية . فالبحث عن عقلانية الاشياء لا يقود مطلقاً إلى التاريخ بوصفه هدفاً ومأرباً بل أن التاريخ ليس إلا منطلقاً أو بداية لأي بحث عن العقلانية . فكما هي الحال في بعض الصنائع فان التاريخ يقودنا إلى كل الأشياء ، شرط أن نخرج من نطاقه وان لا ننتقيد بحدوده .

هذا الشيء الآخر الذي يقود التاريخ اليه يؤكد أن المعرفة التاريخية مهما بلغت قيمتها (ونحن لا نشكك بهذه القيمة) لا تستحق أن توضع مقابل الأشكال المعرفية الأخرى بوصفها ذات امتياز مطلق .

وقد سبقت الإشارة إلى أن الفكر البري لا يخلو من اشكال المعرفة التاريخية ، التي تجد فيه جذورها ، ونحن نعلم الآن لماذا لم تفتح هذه المعرفة في كنف هذا الفكر : فمن خاصة هذا الفكر أن يكون لا زمنياً . إنه يسعى إلى ادراك العالم ككل يستوي في الآن ويتصرّم في الزمان المتفاوت معاً* . وتشبه المعرفة التي يحصلها هذا الفكر المعرفة المتحصلة من رؤية غرفة في مرايا مثبتة على جدرانها المتقابلة تعكس بعضها بعضاً (عاكسة أيضاً الأشياء التي تملأ المكان الذي يتخللها) دونما أن تكون متوازية تماماً . فها هنا صور متكثرة تتشكل في آن معاً دونما أن تتشابه واحدة مع الأخرى تشابهاً كاملاً . أي ان كل صورة من هذه الصور لا تحمل الا معرفة جزئية عن الأثاث والزينة . . . فيما يتصف المجموع بمواصفات ثابتة تعبر عن الحقيقة . فالفكر البري يعمق إذا معرفته معتمداً وسائط صورية imagines mundi وهو يشيد صروحاً ذهنية تسهل له تعقل العالم بقدر ما تكون شبيهة به . وبهذا المعنى فالفكر البري فكر يقوم على الاتحاد والهوهوية (**) analogie - وهو يتميز بهذا المعنى أيضاً عن الفكر المدجن الذي تعتبر المعرفة التاريخية احدي مقدماته .

فالبحث القلق عن المتصل الذي يدفع بهذا الفكر دائماً يبدو وكأنه تعبير في

(*) ولكن لا يمكن للزمن أن يكون في الان وفي التصرم في لحاظ واحدة ! فانتضى التنويه والتدقيق - المترجم -
(**) Pensée Analogique - لا تعني فكراً يقوم على القياس كما ورد في بعض المعاجم ، بل على الاتحاد أو تدقيقاً الهوهوية أي التماثل والنجانس والتشابه . . وهذا ما أشرنا اليه سابقاً ونوهنا ان المؤلف لم يستطع تمييزه بدقة على الفكر الذي يقوم على القياس والتصنيف والقسمة أي على الكلي والجزئي . أو انه لم يجد تماماً موقع هذين النمطين في إطار نسق الفكر البري . - المترجم -

إطار الزمني عن معرفة لم تعد تقوم على الانفصال والمائلة (*). بل على وصل الفجوات والتوحيد : فبدل أن تُضاعف الأشياء أو تجعلها أزواجاً بواسطة رموز تُعطى دور أشياء مضافة ثانية، فإنها تسعى إلى تحطّي تأصل الانفصال بربط الأشياء فيما بينها . إلا أن هذا العقل عينه المستغرق تماماً (بالهوية) أي بوصل المنفصل وافناء المختلف هو الذي يمكن وصفه بحق « عقلاً تحليلياً » . وهناك مفارقة جرى التركيز عليها حديثاً تبين أنه بالنسبة للفكر الحديث « التواصل والتغاير والنسبية والحتمية لا تفك بعضها عن بعض » (Auger, p. 475) .

وقد يضع البعض هذا التواصل التحليلي المجرد مقابل « البراكسيس » (**). « الفعل التغييري » أي المعاش وهو حياة الأفراد الملموسين . إلا أن هذا « التواصل » الآخر (أي المعاش) يبدو فرعاً كالأول وليس أصلاً ، كونه نمطاً من الإدراك الواعي لأليات نفسية وفيزيولوجية هي أيضاً من المنفصلات . ونحن لا نُسفه القول بأن العقل إنما يتطور ويتكوّن في حقل الممارسة : فإن النمط الذي يميز تفكير الإنسان إنما يعبر عن وضعه في العالم وعن علاقاته بالآخرين . ولكن لتستطيع « البراكسيس » - الفعل التغييري - أن يخي نفسه بوصفه فكراً لا بد (منطقياً وليس تاريخياً - من وجود الفكر أولاً : أي أن تتوفر شروطه الأولية) أو تظهر (على شكل بنية موضوعية هي بنية « النفسي » أو « الدماغية » التي لولاها لما كان فعل أو فكر .

عندما نصف اذن الفكر البرّي كنظام من المفاهيم المستغرقة « المنغمسة » في الصور فإننا لا نقرب أبداً من « الإنيات الفاردة » (Sartre , pp. 642 - 643) Robinnonade: الجدل المكوّن : فكل عقل مكوّن يفترض عقلاً مكوّناً . وإننا وحتى لو سلمنا مع سارتر بالدائرية التي يشير إليها ليعبد « الشبهة » التي لا تفكّ عن المراحل الأولى من توليفة (فكره التركيبي) يبقى أنه لا يتجاوز تلك الإنيات الفاردة التي يقيمها عندما يدعي استحضار أو ترميم معنى التبادل الزوجي أو البوتولاتش ، مستتراً هذه المرّة وراء وصف الظواهر ، أو التفسير الذي يعطيه « متوحش » من « ماليزيا » ، حول قواعد الزواج في قبيلته . يعود سارتر حينئذ إلى الإدراك الذي يعيشه المنظمون أو الشارعون خلال ممارستهم وفعلهم العملي . تعبير غريب حقاً

(*) يميز النص هنا بين المائلة analogie والائحاد معتبراً أن المائلة تحتاج الى التوسط بخلاف الايحاد union وهذا لا معنى له ! المترجم .

(**) قد نعرب كلمة Praxis المتغرية أي نفس اتحاد الممارس والممارسة أو نفس ما به تكون الممارسة ، وتغيير العالم .

لا مصداق له في الواقع ، الا ربما هذه الكثافة التي يجتجب بها المجتمع الغريب عن الشخص الذي يعاينه من خارجه فيدفعه الى اسقاط ثغرات معاينته باعتبارها صفات أو مواصفات ايجابية . وربما توضحت فكرتنا أكثر من خلال هذين المثليين .

إن مجتمعات شديدة الاختلاف متباعدة الأمصار من حيث طريقتها في صياغة المفاهيم حول « طقوس السالكين » - initiation لا بد أن يشير انتباه علماء الانتولوجيا . فهذه الطقوس تشخص الرمز نفسه : ففي البداية « يقتل » السالكين رمزياً بعد أن يتزعروا من أهلهم ، فيتم اخفاؤهم في الغابة أو الصحراء حيث يلاقون محنة الآخرة . وبعدها يولدون من جديد كأعضاء في المجتمع . وعندما يعادوا إلى أهلهم الطبيعيين يتظاهر هؤلاء بأنهم يمرون في كل مراحل الولادة من جديد ويقومون باعادة تربية ولدهم حتى انهم يعلمونه كيف يأكل أو يرتدي ثيابه .

وقد يراودنا تفسير هذه الظواهر بكونها دليلاً على أن الفكر في هذه المرحلة ينغمس برمته في فعل الممارسة .

الا أن هذا يقودنا إلى رؤية الأشياء رأساً على عقب ، لأن الواقع هو عكس ذلك تماماً إذ أن ممارستنا العلمية قد أفرغت تصورات الموت والولادة الا مما تحويه من أواليات فيزيولوجية فأصبحت عاجزة عن ايصال أية دلالات أخرى . أما في المجتمعات التي تمارس « طقوس السالكين » فان الولادة والموت هما مادة لتفكر غني ومتنوع ، تجردها المعرفة العلمية المتجهة كلياً نحو المردودية العملية من معناها المتعالي الذي لا يبالي بالتمييز بين الواقع والخيال : معنى مكتمل لم نعد اليوم الا لنستحضر شبحه في لغة رمزية مختزلة . فما يبدو لنا انغماساً ليس إذن الا طابع فكر يأخذ بجدية الألفاظ التي ستخدمها ، فيما لا نصل نحن في حالات مماثلة الا الى « اللعب على الألفاظ » .

وتدخل التحريمات الخاصة « بالحمويين » كهادة في حكمة خرافية تقود الى النتيجة نفسها وإن عبر سبيل مختلف .

ولقد استغرب علماء الانتولوجيا كثيراً التحريم الذي غالباً ما يصيب اتصال ذوي الأرحام إن من حيث الملامسة أو المخاطبة فاصطنعوا الحلول وأكثروا من الافتراض والتأويل دونما يتحققوا إن لم تكن فرضياتهم متعارضة أو متنافرة . فالكين Elkin يفسر مثلاً عدم شيوع الزواج من ابنة العمه في أستراليا انطلاقاً من القاعدة

التي تحتم على الرجل اختيار حماته من بين النساء الغريبات عن جماعته ، (التي تنتمي إليها عماته) ، وذلك لكي لا تتجاذب الأم وابنتها عاطفة رجل واحد. ثم أن هذا التحريم شاع من « خلال العدوى » حتى أنه طال ست الزوجة من أمها وزوجها . فها هنا إذا أربعة تأويلات متعارضة لظاهرة واحدة : فهي وظيفة من وظائف صنف من الزواج ونتاج لحسبة نفسية ووقاية من ميول غريزية ونتاج تداع يرتبط بتجاوز العناصر . الا أن المؤلف لا يكتفي بتأويلاته ذلك أن التحريم الذي يقع على اب الزوجة « الحموم » يتطلب تفسيراً خامساً : فالحمودائن بالنسبة للرجل الذي أعطاه بنته والصهر يشعر إزاءه انه في موقع الدون 117, 66-67 (Elkin 4, pp. 120) .

ونحن نكتفي بهذا التفسير (أو التأويل) الأخير الذي يطال بدقة جميع الحالات المستعرضة ، والذي يسهّ التأويلات الأخرى مشيراً إلى سخافتها . ولكن لماذا كل هذه الصعوبات التي تحول دون وضع هذه العادات في مواضعها الحقيقية ؟ ربما كان السبب في أن العادات التي تماثلها في مجتمعاتنا توجد في حالة من التفكك أو الانفصال بعضها عن بعض ، فيما تبدو في المجتمعات « الغريبة » exotiques متلازمة ، وهذا ما يحول دون التعرف إليها .

ونحن نتذكر عندنا التحريم الخاص « بالحمومين » أو على الأقل ما يوازيه تقريباً ، وهو يبدو من خلال الامتناع عن توبيخ « الشيوخ أو الأعيان في هذا العالم » وعدم الانبراء لهم ، أو وجوب الابتعاد عن طريقتهم . والآداب صريحة بهذا الشأن : فاننا لا نبدأ بتوجيه الكلام الى رئيس الجمهورية أو الى ملكة انكلترا واننا نحتاط أيضاً عندما تقربنا ظروف طارئة من رؤسائنا بصورة لا تأتلف مع المسافة الاجتماعية المفروضة عادة . والحال ان موقع الذي يعطي ابنته للزواج يترافق في معظم المجتمعات مع ارتفاع مكانته الاجتماعية . (وأحياناً الاقتصادية أيضاً) فيما تترافق وضعية الصهر مع حال من الدونية والاستتباع . وقد تعبر هذه الوضعية المتفاوتة عن نفسها ضمن المؤسسات من خلال تراتبية ثابتة أو سيالة ، وقد تظهر أيضاً على الصعيد النفسي - الذاتي ضمن نسق العلاقات بين الأفراد ومن جهة الامتيازات والممنوعات .

فليس وراء هذه العادات التي يكشف المعاش بواطنها أي أمر عجيب . فما

يشير حيرتنا اذن انما الشروط التكوينية التي تختلف هنا من حالة إلى أخرى . إذ تبدو هذه العادات في مجتمعنا منفصلة عن العادات الأخرى ومرتبطة باطار محكم واضح المعالم . أما في المجتمعات « الغريبة » فتبدو هذه العادات نفسها مع اطارها وكأنما ذائبة أو ملتصقة بعلاقات وأطر أخرى : أي باطار علاقات القربى ، الذي لا يبدو متلائماً معها . اذ لا يمكننا أن نتصور مثلاً أن صهر رئيس الجمهورية يرى به في جلسة حميمة رئيساً للجمهورية وليس (عمه) أب زوجته . أو ان لا يتعامل زوج ملكة انكلترا الذي يتصرف في العلن بوصفه من رعاياها ، عندما يجتلي بها كما يتعامل الرجل مع زوجته . فاما أن يكون زوجها أو من رعاياها . و« مسحة » الغرابة التي تطبع التحريم الخاص « بالحموين » تأتي من الدمج بين الحالتين .

واستنتاجاً نقول ان ما تحققنا منه بالنسبة للادراكات والتصورات ينطبق على نسق الأفكار والمواقف الذي لا يظهر هو أيضاً الا « متجسداً » . وعندما يؤخذ بذاته لا يستطيع هذا النسق ان يوقع عالم الاتولوجيا في المتاهة : فعلاقتي برئيس الجمهورية لا تقوم الا على الواجبات السلبية ذلك أن علاقتنا لا تتحدد، بغياب روابط أخرى، الا بواجب يفرض علي أن لا أكلمه قبل أن يأذن لي وأن أحافظ منه على مسافة تظهر احترامي . الا أنه يكفي أن تبطن هذه العلاقة المجردة بعلاقة ملموسة وان تتصافر المواقف المخصوصة بكلتي العلاقتين لكي أجد نفسي مقيداً بالروابط العائلية كما هي حال الاسترالي « البدائي » فما يبدو لنا إذاً بمثابة يسر اجتماعي أو سهولة في الحركة الذهنية يعود إلى اننا نفضل التعامل « بالمفرق » أو بالقطع النقدية الصغيرة فيما يبدو « البدائي » « مدخراً منطقياً » : فهو يعقد الخيوط دون كلل ويطوي ميادين الواقع بعضها على بعض أكانت هذه الميادين مادية أو اجتماعية أم فكرية . فنحن نتاجر بأفكارنا أما هو فيكتنزها . أي أن الفكر البري يمارس فلسفة « الاتقان » (التي ترى قيمة الأشياء في الأشياء ذاتها) . ومن هنا تأتي أهميته المتجددة دوماً . فهذه اللغة المحدودة التي تعرف كيف تعبر عن أية رسالة، مستخدمة مزاجات من التقابلات بين وحداتها المكونة، هذا المنطق الادراكي حيث المضامين والأشكال متلازمة لا تنفصل عن هذا التنسيق بين المراتب المتناهية أو هذا العالم المصنوع من الدلالات ، (كل هذه الأمور) لم تعد تظهر لنا كشواهد تستعيد زمناً :

. . . . حيث السماء تحطو على الأرض وتنفس وسط شعب من الآلهة » .

لا يقف الشاعر « على أطلاله » الا ليتساءل اذا كان عليه أن يبكيه أم لا . هذا

الزمن يعود الينا اليوم بفضل اكتشاف المعلوماتية حيث تسود سنن الفكر البري من جديد : حيث السماء تحطو هنا أيضاً وسط شعب ييث المعلومات ويلتقطها وحيث تشكل الرسائل في فضاء رواجها أشياء من عالم الفيزيائي وتبدو قابلة الالتقاط من الخارج ومن الداخل في آن معاً .

إن الفكرة التي ترى في عالم البدائيين (أو ما تلصق به هذه الصفة) عالماً من الاشارات والرسائل ليست جديدة. الا أنه حتى زمن ليس ببعيد كان هذا الطابع المعبر من خصائص « البدائيين » الميزة يقيم سلبياً وكأثماً هذا الاختلاف بين عالمهم وعالمنا يتضمن تفسيراً لدونيتهم الذهنية والتقنية في انها تضعهم واقعاً في مصاف أحدث منظري علم التوثيق. وكان لا بد من انتظار اكتشاف علم الفيزياء الذي يبين فضاءً دلاليًا معيناً يتمتع بجميع مواصفات الموضوع المطلق ليتقرر ان طريقة البدائيين في ادراك عالمهم ليست فقط متماسكة بل الطريقة المفترض اتباعها لمعالجة موضوع تظهر بنيته العنصرية على شكل مركب معقد يقوم على الفصل .

وهكذا يمكننا أن نتخطى هذا التقابل الزائف بين الذهنية المنطقية والذهنية « ما قبل المنطق » . فكما أن فكرنا منطقي فالفكر البري منطقي أيضاً الا أن التشابه بين هذين الفكرين لا يكون تاماً الا حين ينصب فكرنا على معرفة فضاء (أو عالم) بلحظ خصائصه الفيزيائية وخصائصه الدلالية معاً وفي نفس الآن .

ولكن يبقى وحتى بعد ازالة هذا الاشكال ان هذا الفكر يسلك بعكس ما قال به ليفي - برول Levy - Bruhl سبل الادراك وليس سبل المشاعر والعاطفة . وهو يلجأ إلى التمايز والتقابل وليس الدمج والاتحاد Participation (*) .

أما دوركايم وموس فقد أيقنا أن الفكر البري فكر مقدر بالكم (متكمم) وإن لم يكونا قد أدركا هذا التعبير بعد .

(*) Participation تعني هنا الاتحاد أكثر من الاشتراك . ولكن هذا الجدل بين ليفي - ستروس وليفي - برول لا يطال سوى ظواهر الأمور إذ أن كل تمايز يفترض اتحاداً ما بين العناصر المتمايزة ، وحين ينتقل الفكر من إطار الجزئي والكلي الى الوحدة والكثرة ، لا بد أن يتخطى التمايز الى وحدة ما دوغما يلغي هذا التمايز الذي يظل في مرتبة دون الاتحاد وكأثماً هنا مراتب متراصة شفافه . . والواقع ان الفكر عندما يتجه في هذا السياق فإما أن يصل الى التوحيد والى أن ينحدر الى انعدام الرؤية وفقدان التوسط بين الأشياء وإنه من الصعب هنا البث بهذا الموضوع بشأن النماذج التي يقدمها المؤلف كونه ينتقيها في سياق محدد . . . المترجم .

وإذا قيل أن بين الفكرين وعلى الرغم من التشابه بينهما اختلاف أساسي وهو أن المعلوماتية تهتم برسائل لها هوية الرسائل في الواقع ونفس الأمر ، أما ما يعتبره البدائيون رسائل فليس الا مجرد ظواهر تعود إلى الحتمية الفيزيائية . قلنا أن هاهنا سببان يدفعان هذه الحجة أو يجدان من ثقلها وأهميتها ، الأول وهو أن نظرية المعلوماتية قد اتسع نطاقها حتى انها باتت تشمل ظواهر لا تتصف تحليلياً بطابع الاشارة أو الرسالة . والثاني وهو أنه كان للأوهام المتعلقة بالطوطمية فضل القاء الضوء على المكانة الأساسية التي تحتلها ظواهر من هذا النوع ضمن « اقتصاد » الانساق التصنيفية .

ولا نشك ان البشر عندما تعاملوا مع الخصائص المحسوسة التي تميز بمالك الحيوان والنبات وكأنها عناصر (اشارات) رسالة (*) معينة ، - أي دلالات - أخطأوا في تعيين مراجع الرؤية والاستدلال : أي أن العنصر الدال لم يكن دائماً العنصر الذي ظنوا . . . الا أنهم توصلوا على الرغم من افتقارهم إلى أدوات دقيقة متطورة تسمح لهم بوضع هذا العنصر في موضعه أي في المرتبة الجهرية الى ادراك « وكأنما من وراء الغمام » مبادئ تفسير لم نكتشف مطابقتها للوقائع أو مصداقيتها الا بعد اكتشافات حديثة جداً : وسائل الاتصال الحديثة الحاسبات والمجاهر الالكترونية .

ولأن الرسائل (خاصة خلال فترة البث حيث توجد موضوعياً خارج وعي الباث واللاقط) تشترك بخصائصها مع العالم المادي تمكن البشر ، خاصة عندما

(*) إن كلمة Message « في الإطار الذي ترد ضمنه قد تعرب بأية ، آيات ، إذ اللفظ القرآني آية يحمل مضامين رمزية بديعة تكشف موقع النسق الرمزي الإسلامي بالنسبة لما يثيره المؤلف من أفكار ثابتة حقاً . فهذا النسق يمزج بين الرؤية الرمزية للوقائع أي كونها آيات (واللفظ يضم الآية اللغوية القرآنية والآيات الطبيعية المادية) والرؤية الوجودية للعلية وتدرج مراتب الوجود التي ترمي تصوراً لترابط الموجودات على أساس تصنيف تدرجي يلحظ قوة عللها المتفاوتة داخلاً بذلك بين الرمز والإدراك بين الوصل والفصل في مراتب تدرج الموجودات فيها وتداخلها وكأنها ظروف ومظروفات . . . (تتبادل الأدوار) وهذا ما لا يصل اليه الفكر البري أو انه يبدو متعسراً في هذا المجال ، أو كأنما أصابه ارتداد ما ، إذ يبدو الدمج بين الذهني والمادي الذي يؤسس عالم الرمز وكأنه مدفوع الى انهيار أو الى استبطان يؤدي الى الشرح بين داخل الجماعة وخارجها بين الوصل والفصل بين تقابل العناصر الثنائية وتواصل السلاسل التصورية . . .

ومن الآيات الكريمة التي تدل على ما سبق :

﴿ وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل . . . ﴾ (الاسراء ، 17)

﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون ﴾ (يس ، 36)

- المترجم -

تجاهلوا الظواهر المادية (تجاهلاً نسبياً وليس مطلقاً أي في مرتبة حيثيات الإدراك) ،
وأولوها بوصفها رسائل ، من أن يدركوا بعضاً من خصائصها .

ولا نشك أنه كان لا بد لصياغة نظرية المعلوماتية من اكتشاف ان عالم
المعلومات انما جزء أو طابع من العالم الطبيعي . إلا أن إقامة البرهان على مصداقية
العبور من السنن الطبيعية الى سنن المعلوماتية يستتبع مصداقية العبور في الاتجاه
المعكس : أي صحة ذلك العبور الذي سمح للبشرية خلال آلاف السنين أن تقارب
سنن الطبيعية من خلال سبل المعلوماتية (والإخبار -) (*) Information .

نعم إن الخصائص التي يتوصل اليها الفكر البري ليست تلك التي تثير انتباه
العلماء . ففي كل من الحالين يقارب العالم المادي من طرف يقابل الطرف الآخر :
طرف حيث المحسوس في اطلاقه وآخر حيث التجريد المطلق ، ورؤية تركز على
الكيفيات الاحساسية وأخرى على الخصائص الصورية .

وإذا كان باستطاعتنا أن نجزم نظرياً على الأقل أن قدر هذين السبيلين كان في
الاساس أن يلتقيا لو لم تطرا بعض التغيرات المفاجئة فهذا ما يفسر أن يكونا كل
واحد منهما قد نجح بمعزل عن الآخر في الزمان والمكان قد توصلنا إلى معرفتين
متمايزتين على الرغم من إيجابيتهما : الأولى وهي ما وفر المحسوس قاعدة لها وهي ما
تزال تسد حاجتنا الاساسية من خلال فنون الحضارة : الزراعة وتربية الدواجن ،
والحياكة ، والخزافة ، وصناعة الأغذية وحفظها . . . وهي الفنون التي شهد العصر
النيوليتي نموها وتطورها . . . والثانية وهي تقع مباشرة على مستوى الإدراك وقد آلت
الى نشوء العلم الحديث .

وكان علينا أن نتنظر أواسط هذا القرن لنشهد تقاطع هذين السبيلين اللذين
ظلا منفصلين عصوراً طويلة : السبيل الذي يؤدي إلى العالم (الفيزيائي) المادي
عبر منعطف (المعلوماتية) ووسائل الاتصال . والسبيل الآخر الذي علمنا من
خلاله أن منعطف الفيزياء يؤدي إلى عالم المواصلات (والمعلوماتية) . فهكذا يبدو

(*) ألا ترى مثلاً أهمية الاخبار والروايات في حضارتنا ليس فقط بما يختص بالسنن الشرعية والأحداث النبوية ، بل
بالادب . . . وألا يقود ذلك الى إعادة النظر جذرياً بكتابات التاريخ ومفاهيم الفقه والأصول والبحث عن قدرتها
على استيعاب المفاهيم المعلوماتية الحديثة أو حتى على تطويرها ؟ - المترجم -

مدار المعرفة البشرية برمتها مداراً منغلقاً على ذاته .

فاننا نظل اذن أوفياء لروحية الفكر البرّي عندما نعترف أن الذهنية العلمية في أحدث صورها قد ساهمت عبر لقاء لم يستشرفه غيرها ، باضفاء الشرعية على مبادئ هذا الفكر فيستعيد حقه .

ملحق

الأسماء والآلهة

فما كانت توضع اللمسات الأخيرة على صفحات هذا الكتاب قبل أن تجمع وتجلّد ، وصلني مؤلف ستراوس « النظرية المتأدية » [le regard Eloigné, plon,] 1983 وقد لفتت انتباهي دققة لطيفة حرصت أن أشير إليها كونها تلقي ضوءاً جديداً على العلاقة بين الأسماء والكائنات الأسطورية وعلى أهمية الانطلاق من الآية الكريمة ﴿ إن هي الا أسماء سمّيتوها أنتم وآبائكم ﴾ لتبيان الاختلال العميق الكامن في تفسير ستراوس للدين والسحر . فبعد أكثر من عشرين عاماً يعود ستراوس في الفصل العاشر من كتابه الجديد (الدين ، اللغة والتاريخ) الى الأسماء المقدسة التي تعرّض لها في الفصل السابع من هذا الكتاب (الفكر البرّي) . والطريف هنا أن ستراوس يتغافل عن مسألة بالغة الأهمية يشير إليها عالم اللسانية الشهير Saussure سوسور^(*) ليتلافى إعادة النظر في التحليل الذي اعتمده حول المنطق الأسطوري أو الطوطمي . فنص سوسور يشير إلى أوالية انقطاع الأسماء عن الأشياء المحسوسة objet sensible (وللتعبير علاقة واضحة « بالعلم الاحساسي » وهو ما رأينا به لفظاً مناسباً لتعريب Science du concret لاستخدامه في بعض النصوص الفلسفية في سياق الحديث عن المشاهدة الوجودية والخبر . . .) .

ومما يقوله سوسور في هذا النص البالغ الأهمية : « . . . اذن فالاسم هو المبدأ [الأول] والحاسم ليس لاختلاف الكائنات الأسطورية . . . بل لنشوء اللحظة التي تشهد تحول هذه الكائنات إلى (كائنات) محض اسطورية قاطعة علاقتها الأخيرة بالأرض . . . لتسكن الأولب . . . » (ص 204) .

وإن كان سوسور لا يصل إلى التعبير عن هذا الانقطاع بنفس الوضوح الذي توصل إليه الفلاسفة المسلمين مستندين إلى القرآن ولا سيما الملا صدر الدين الشيرازي

(*) في نص غير منشور أثبتته ستراوس في مؤلفه .

(وقد أشرت الى ذلك في الكلمة التي قدمت بها الكتاب) فانه يلمس هنا بعبقريّة نادرة الأواليّة الذهنيّة لنشوء ما أسميناه بالكليات السرابيّة تلك التي يعبر عنها القرآن الكريم « بالأسماء » .

هذا الانقطاع الذي ركزت عليه وأبرزته محاولاً التقاط الأواليّة الذهنيّة المركبة التي تجعل العلم الاحساسي يتلاشى في الكليات الفارغة (وسلاسل الموجودات تنفصل ليتشكل مركزاً (طوطماً أو صنماً . .)) يحورها ويدخل التناوب بين المجموعات البشريّة ويقع ليحافظ على وحدة الموجودات بنوع من الحلول يفقد الكائنات علاقاتها فيما بينها بنفس وجودها فتتحول العلل إلى آثار خارجيّة) يتغافل عنه سترأوس مرّة أخرى وهو يعلّق على فكرة سوسور الثاقبة بالآتي : « حتى وان كان اسم الإله خاوياً من المعاني فهو سيكسب بحيلة ما بعضها معرّضاً نفسه ان صح التعبير لعدوى الصفات (. . .) التي ينعت بها هذا الاله المخصوص .

فاسم الاله قد يفتقر الى المعنى الا أن الصفة التي ترتبط به قد تحظى بمعنى ما . والعكس بالعكس فإن اسم إله معين قد يميل إلى افراغ معناه الأصلي أو التخلي عنه ، وهذا ما يحصل لأسماء الاعلام التي قد تكون أصلاً لأشياء معينة لم يعد يتبادر الى الذهن أن يربطها بها من جديد . . . » (ص 209) .

فههنا تفوت سترأوس فرصة نادرة حين يترك نظره شاخصاً إلى المرآة ولا ينظر الى البعيد ! فتختفي الأشياء مرّة أخرى وراء الأسماء . فهو ، مصراً على فرضيته الأساسيّة التي تأخذ الأسطورة كمرآة تبين وحدة حياة الغابرين ورافضاً رؤية أي اختلال أو تكثّر في هذه الحياة لا يلتقط كلام سوسور ، ذلك اننا لا يمكن أن نتصور اسماً لا يعود الى مسمى الا بتعمّل ذهني يتطلب جهداً هائلاً (كما اننا لا نتصور أيضاً ماهية منفصلة أو منفكة عن وجودها) وما يقوله سوسور ليس انتقال اسم من مسمى إلى آخر ، بل انقطاعه عن أي مسمى . . .

وهو ما ينتج - كما سبق أن أشرت - عن هذا الانفكاك الذهني الذي يفسر ظهور الكليات في الخارج وكأنها سراب . . .

وحين يغفل سترأوس عن هذا الأمر يبدو له المنطق الطوطمي واقعيّاً بعكس المنطق الديني الذي يفترض وجود إله غير مرئي . . . غير أن الأسماء الفارغة ليست الا سراب الوهم ومرآة الكليات التي تجمد الوجود وتقطع تواصله انها وهم العدم ومكانه

في الذهن والطوطم لا يشذ عن ذلك .

وأخيراً فقد يتراءى للبعض أن هذه الدقائق تنطبق على التوحيد نفسه وعلى أسماء الله الحسنى الا أن التبصر في ذلك هو وحده الذي يبين زيف التشابه ولئن كان الكلام هنا لا يسمح بالتعرض الى مثل هذه المواضيع التي خاض فيها المتكلمون مئات السنين فاننا نورد للإشارة الى صعوبة الموضوع وضرورة التمهّل والتبصر . . . هذا القول العرفاني :

وما الوجه الا واحد غير أنه إذا أنت عددت المرايا تعدّدا* .

(*) ويقول أيضاً الشيخ الأكبر ابن العربي « فما وصل اليها من اسم تسمى به الا وجدنا معنى ذلك الاسم وروحه في العالم » - وأهم مرجع شرح فيه ابن عربي الأسماء الالهية وتصنيفاتها هو كتاب « انشاء الدوائر » . أنظر أيضاً الفيلسوف صدر الدين الشيرازي ، الاسفار ، ج 7 ، ص 332-347 حيث يورد رأي بعض العرفاء . .

بيوگرافيا
BIBLIOGRAPHIE

- ALVIANO, F. DE :
« Notas etnograficas sobre os Ticunas do Alto Solimões. »
Revista do Instituto Historico e Geografico Brasileiro,
vol. 180, 1943.
- ANDERSON, A. J. O. and DIBBLE, Ch. E. :
Florentine Codex. Book 2, Santa Fé, N. M., 1951.
- ANDERSON, E. :
Plants, Man and Life, Boston, 1952.
- ANTHONY, H. G. :
Field Book of North American Mammals, New York, 1928.
- AUGER, P. :
« Structures et complexités dans l'univers de l'antiquité
à nos jours ». *Cahiers d'histoire mondiale*, vol. 6, n° 3,
Neuchâtel, 1960.
- BALANDIER, G. :
« Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale ».
Cahiers internationaux de sociologie, vol. 30, Paris, 1961.
- BALZAC, H. DE :
La Comédie humaine, 10 vol. Bibl. de la Pléiade, Paris,
1940-1950.
- BARRETT, S. A. :
« Totemism among the Miwok ». *Journal of American
Folklore*, vol. 21, Boston-New York, 1908.
- BARROWS, D. P. :
*The Ethno-Botany of the Coahuilla Indians of Southern
California*, Chicago, 1900.

- BATESON, G. :
Naven, Cambridge, 1936.
- BEATTIE, J. H. M. :
 « Nyoro Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 21,
 n° 1, Kampala, 1961.
- BECKWITH, M. W. :
 « Mandan-Hidatsa Myths and Ceremonies ».
Memoirs of the American Folklore Society, vol. 32, New
 York, 1938.
- BENEDICT, P. K. :
 « Chinese and Thai Kin numeratives ». *Journal of the Ame-
 rican Oriental Society*, vol. 65, 1945.
- BEIDELMAN, T. O. :
 « Right and Left Hand among the Kaguru : A note on
 Symbolic Classification ». *Africa*, vol. 31, n° 3, London,
 1961.
- BERGSON, H. :
Les Deux Sources de la morale et de la religion, 88^e éd.,
 Paris, 1958.
- BETH, E. W. :
Les Fondements logiques des mathématiques, Paris, 1955.
- BOAS, F. :
 (1) Introduction to : James Teit, « Traditions of the Thomp-
 son River Indians of British Columbia ». *Memoirs of the
 American Folklore Society*, vol. 6, 1898.
 (2) « Handbook of American Indian Languages », Part 1.
 « Bulletin 40, Bureau of American Ethnology, Washington,
 D. C., 1911.
 (3) « The Origin of Totemism ». *American Anthropologist*,
 vol. 18, 1916.
 (4) « Ethnology of the Kwakiutl ». *35th Annual Report, Bureau
 of American Ethnology*, 2 vol. (1913-1914), Washington,
 D. C., 1921.
 (5) « Mythology and Folk-Tales of the North American In-
 dians ». Reprinted in : *Race, Language and Culture*, New
 York, 1940.

- BOCHET, G. :
« Le Poro des Dieli ». *Bulletin de l'Institut Français d'Afrique noire*, vol. 21, n^{os} 1-2, Dakar, 1959.
- BOWERS, A. W. :
Mandan Social and Ceremonial Organization, Chicago, 1950.
- BRÖNDAL, V. :
Les Parties du discours, Copenhague, 1928.
- BROUILLETTE, B. :
La Chasse des animaux à fourrure au Canada, Paris, 1934.
- CAPELL, A. :
« Language and World View in the Northern Kimberley, W. Australia ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 16, n^o 1, Albuquerque, 1960.
- CARPENTER, E. :
(Communication personnelle, 26-10-61.)
- CHARBONNIER, G. :
« Entretiens avec Claude Lévi-Strauss », *Les Lettres Nouvelles* 10, Paris, 1961.
- COGHLAN, H. H. :
« Prehistoric Copper and some Experiments in Smelting ». *Transactions of the Newcomen Society*, 1940.
- COLBACCHINI, P. A. et ALBISETTI, P. C. :
Os Bororos Orientais, São Paulo-Rio de Janeiro, 1942.
- COMTE, A. :
Cours de philosophie positive, 6 vol., Paris, n. éd., 1908.
- CONKLIN, H. C. :
(1) *The Relation of Hanunóo Culture to the Plant World*. Doctoral Dissert., Yale, 1954 (microfilm).
(2) « Hanunóo Color Categories ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, n^o 4, Albuquerque, 1955.
(3) Betel Chewing among the Hanunóo. *Proceedings of the 4th Far-eastern Prehistoric Congress*, Paper n^o 56, Quezon City (Nat. Res. Council of the Philippines), 1958.
(4) *Lexicographical Treatment of Folk Taxonomies*, mimeogr., 1960.

- COOKE, Ch. A. :
 « Iroquois Personal Names-Their Classification », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 96, fasc. 4, Philadelphia, 1952.
- CRUZ, M. :
 « Dos nomes entre os Bororos ». *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 175 (1940), 1941.
- CUNNISON, I. G. :
The Luapula Peoples of Northern Rhodesia, Manchester, 1959
- DELATTE, A. :
 « Herbarius : Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques ». *Bibl. de la Fac. de Phil. et Let. Univ. de Liège*, fasc. LXXXI, Liège-Paris, 1938.
- DENNETT, R. E. :
Nigerian Studies, London, 1910.
- DENNLER, J. G. :
 « Los nombres indigenas en guarani ». *Physis*, n° 16, Buenos Aires, 1939.
- DENSMORE, F. :
 (1) « Papago Music ». *Bulletin 90, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1929.
 (2) « Mandan and Hidatsa Music ». *Bulletin 80, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1923.
- DIAMOND, S. :
 « Anaguta Cosmography : The Linguistic and Behavioral Implications ». *Anthropological Linguistics*, vol. 2, n° 2, 1960.
- DICKENS, Ch. :
Great Expectations, Complete Works, 30 vol., New York and London, s. d.
- DIETERLEN, G. :
 (1) « Les Correspondances cosmo-biologiques chez les Soudanais ». *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 43^e année, n° 3, Paris, 1950.
 (2) « Classification des végétaux chez les Dogon ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXII, Paris, 1952.

- (3) « Parenté et Mariage chez les Dogon (Soudan français) ». *Africa*, vol. 26, n° 2, London, April 1956.
- (4) « Mythe et organisation sociale au Soudan français ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXV, fasc. I et II, 1955.
- (5) « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale ». *Journal de la Société des Africanistes*, tome XXIX, fasc. I, Paris, 1959.
- (6) « Note sur le totémisme Dogon », *L'Homme*, II, 1, Paris, 1962.
- DORSEY, G. A. and KROEBER, A. L. :
 « Traditions of the Arapaho ». *Field Columbian Museum, Publ. 81, Anthropological Series*, vol. 5, Chicago, 1903.
- DORSEY, J. O. :
 (1) « Osage Traditions ». *6th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1884-1885), Washington, D. C., 1888.
 (2) « Siouan Sociology ». *15th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1893-1894), Washington, D. C., 1897.
- DUPIRE, M. :
 « Situation de la femme dans une société pastorale (Peul nomades du Niger) » in : D. Paulme éd., *Femmes d'Afrique Noire*, Paris-La Haye, 1960.
- DURKHEIM, E. :
Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 2^e éd., Paris, 1925.
- DURKHEIM, E. et MAUSS, M. :
 « Essai sur quelques formes primitives de classification ». *L'Année Sociologique*, vol. 6, 1901-1902.
- ELKIN, A. P. :
 (1) « Studies in Australian Totemism. Sub-Section, Section and Moiety Totemism ». *Oceania*, vol. 4, n° 1, 1933-1934.
 (2) « Studies in Australian Totemism. The Nature of Australian Totemism ». *Oceania*, vol. 4, n° 2, 1933-1934.
 (2 a) « Cult Totemism and Mythology in Northern South Australia ». *Oceania*, vol 5, n° 2, 1934.
 (3) « Kinship in South Australia ». *Oceania*, vol. 8, 9, 10, 1937-1940.
 (4) *The Australian Aborigines*, Sydney-London, 3^e éd., 1961.

- ELMENDORF, W. W. and KROEBER, A. L. :
 « The Structure of Twana Culture ». *Research Studies, Monographic Supplement n° 2*, Pullman, Washington, 1960.
- ELMORE, F. H. :
 « Ethnobotany of the Navajo ». *The University of New Mexico Bulletin, Monograph Series*, vol. 1, n° 7, Albuquerque, 1943.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. :
 (1) « Witchcraft ». *Africa*, vol. 8, n° 4, London, 1955.
 (2) *Nuer Religion*, Oxford, 1956.
 (3) « Zande Clans and Totems ». *Man*, vol. 61, art. n° 147, London, 1961.
- FIRTH, R. :
 (1) « Totemism in Polynesia ». *Oceania*, vol. 1, n°s 3 et 4, 1930-1931.
 (2) *History and Traditions of Tikopia*, Wellington, 1961.
- FISCHER, J. L., FISCHER, A., and MAHONY, F. :
 « Totemism and Allergy ». *The International Journal of Social Psychiatry*, vol. 5, n° 1, 1959.
- FLETCHER, A. C. :
 (1) « A Pawnee Ritual used when changing a Man's name ». *American Anthropologist*, vol. 1, 1899.
 (2) « The Hako : A Pawnee Ceremony », 22nd Annual Report, Bureau of American Ethnology (1900-1901), Washington, D. C., 1904.
- FLETCHER, A. C. and LA FLESCHÉ, F. :
 « The Omaha Tribe », 27th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1905-1906), Washington, D. C., 1911.
- FORTUNE, R. F. :
 (1) « Omaha Secret Societies ». *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 14, New York, 1932.
 (2) *Sorcerers of Dobu*, New York, 1932.
- FOURIE, L. :
 « Preliminary Notes on Certain Customs of the Hei-/om Bushmen ». *Journal of the Southwest Africa Society*, vol. 1, 1925-1926.

- FOX, C. E. :
The Threshold of the Pacific, London, 1924.
- FOX, R. B. :
 « The Pinatubo Negritos : their useful plants and material culture ». *The Philippine Journal of Science*, vol. 81 (1952), nos 3-4, Manila, 1953.
- FRAKE, Ch. O. :
 « The Diagnosis of Disease among the Subanun of Mindanao ». *American Anthropologist*, vol. 63, n° 1, 1961.
- FRAZER, J. G. :
Totemism and Exogamy, 4 vol., Londres, 1910.
- FREEMAN, J. D. :
 « Iban Augury ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 117, 1^e Afl., 'S-Gravenhage, 1961.
- FREUD, S. :
Totem et Tabou. Trad. française, Paris, 1924.
- GARDINER, A. H. :
The Theory of Proper Names. A Controversial Essay, London, 2nd ed., 1954.
- GEDDES, W. R. :
The Land Dayaks of Sarawak, Colonial Office. London, 1954.
- GILGES, W. :
 « Some African Poison Plants and Medicines of Northern Rhodesia ». *Occasional Papers, Rhodes-Livingstone Museum*, n° 11, 1955.
- GOLDENWEISER, A. A. :
 « On Iroquois Work ». *Summary Report of the Geological Survey of Canada*. Ottawa, Department of Mines, 1913.
- GRZIMEK, B. :
 « The Last Great Herds of Africa ». *Natural History*, vol. 70, n° 1. New York, 1961.
- HAILE, Father B. :
Origin Legend of the Navaho Flintway, Chicago, 1943.
- HAILE, Father B. and WHEELWRIGHT, M. C. :
Emergence Myth according to the Hanellthmayhe Upward-

- Reaching Rite*. Navajo Religion Series, vol. 3, Santa Fe, 1949.
- HALLOWELL, A. I. :
 « Ojibwa Ontology, Behavior and World View », in :
 S. Diamond, ed., *Culture in History. Essays in Honor of Paul Radin*, New York, 1960.
- HAMPATE BA, A. et DIETERLEN, G. :
 « Koumen. Texte initiatique des Pasteurs Peul ». *Cahiers de l'Homme*, nouvelle série I, Paris-La Haye, 1961.
- HANDY, E. S. Craighill and PUKUI, M. Kawena :
 « The Polynesian Family System in Ka-'u, Hawai'i ». *The Polynesian Society*, Wellington, N. Z., 1958.
- HARNEY, W. E. :
 « Ritual and Behaviour at Ayers Rock ». *Oceania*, vol. 31, n° 1, Sydney, 1960.
- HARRINGTON, J. P. :
 « Mollusca among the American Indians ». *Acta Americana*, vol. 3, n° 4, 1945.
- HART, C. W. M. :
 « Personal Names among the Tiwi ». *Oceania*, vol. 1, n° 3, 1930.
- HEDIGER, H. :
Studies of the Psychology and Behaviour of Captive Animals in Zoos and Circus (transl. from German), London, 1955.
- HENDERSON, J. and HARRINGTON, J. P. :
 « Ethnozoology of the Tewa Indians ». *Bulletin n 56, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1914.
- HENRY, J. :
Jungle People. A Kaingáng Tribe of the Highlands of Brazil, New York, 1941.
- HERNANDEZ, Th. :
 « Social Organization of the Drysdale River Tribes, North-West Australia ». *Oceania*, vol. 2, 1940-41.
- HEYTING, A. :
Les Fondements des Mathématiques, Paris, 1955.

- HOFFMAN, W. J. :
 « The Menomini Indians ». *14th Annual Report. Bureau of American Ethnology*, part 1 (1892-93), Washington, D. C., 1896.
- HOLLIS, A. C. :
The Nandi, their Language and Folklore, Oxford, 1909.
- HUBERT, R. et MAUSS, M. :
 (1) *Mélanges d'histoire des religions*, 2^e éd., 1929.
 (2) « Esquisse d'une théorie générale de la magie ». *L'Année Sociologique*, tome VII, 1902-03, in : Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, Paris, 1950.
- IVENS, W. G. :
Melanesians of the South-East Solomon Islands, London, 1927.
- JAKOBSON, R. :
 « Concluding Statement : Linguistics and Poetics, » in : Thomas A. Sebeok, ed. *Style in Language*, New York-London, 1960.
- JAKOBSON, R. and HALLE, M. :
Fundamentals of Language, 'S-Gravenhage, 1956.
- JENNESS, D. :
 (1) « The Indian's Interpretation of Man and Nature ». *Transactions, Royal Society of Canada, Section II*, 1930.
 (2) « The Ojibwa Indians of Parry Island. Their Social and Religious Life ». *Bulletins of the Canada Department of Mines, National Museum of Canada*, n° 78, Ottawa, 1935.
 (3) « The Carrier Indians of the Bulkley River ». *Bulletin n° 133, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
- JENSEN, B. :
 « Folkways of Greenland Dog-Keeping ». *Folk*, vol. 3, Copenhagen, 1961.
- K., W. :
 « How Foods Derive their Flavor » (compte rendu d'une communication de E. C. Crocker à la *Eastern New York*

- Section of the American Chemical Society). The New York Times, May 2, 1948.*
- KELLY, C. Tennant :
« Tribes on Cherburg Settlement, Queensland ». *Oceania*, vol. 5, n° 4, 1935.
- KINIETZ, W. V. :
« Chippewa Village. The Story of Katikitegon ». *Bulletin n° 25, Cranbrook Institute of Science, Detroit, 1947.*
- KOPPERS, W. :
Die Bhil in Zentralindien. Wien, 1948.
- KRAUSE, A. :
The Tlingit Indians. Transl. by E. Gunther, Seattle, 1956.
- KRIGE, E. J. and J. D. :
The Realm of a Rain Queen, Oxford, 1943.
- KROEBER, A. L. :
(1) « Zuñi Kin and Clan », *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 18, part 11, New York, 1917.
(2) « Handbook of the Indians of California », *Bulletin 78, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1925.*
- KROTT, P. :
« Ways of the Wolverine ». *Natural History*, vol. 69, n° 2, New York, 1960.
- LA BARRE, W. :
« Potato Taxonomy among the Aymara Indians of Bolivia ». *Acta Americana*, vol. 5, n°s 1-2, 1947.
- LA FLESCHÉ, F. :
(1) « Right and Left in Osage Ceremonies ». *Holmes Anniversary Volume, Washington, D. C., 1916.*
(2) « The Osage Tribe. Rites of the Chiefs: Sayings of the Ancient Men ». *36 th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1914-1915), Washington, D. C., 1921.*
(3) « The Osage Tribe. The Rite of Vigil ». *39 th Annual Report, Bureau of American Ethnology (1917-1918), Washington, D. C., 1925.*

- (4) « The Osage Tribe. Child Naming Rite ». *43rd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1925-1926), Washington, D. C., 1928.
- (5) « The Osage Tribe. Rite of the Wa-Xo'-Be ». *45th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1927-1928), Washington, D. C., 1930.

LAGUNA, F. DE :

« Tlingit Ideas about the Individual ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n° 2, Albuquerque, 1954.

LAROCK, V. :

Essai sur la valeur sacrée et la valeur sociale des noms de personnes dans les sociétés inférieures, Paris, 1932.

LEIGHTON, A. H. and D. C. :

« Gregorio, the Hand-Trembler, A Psychobiological Personality Study of a Navaho Indian ». *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n° 1, Cambridge, Mass., 1949.

LÉVI-STRAUSS, C. :

- (1) *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.
- (2) *Tristes Tropiques*, Paris, 1955.
- (3) « Documents Tupi-Kawahib », in : *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, Mexico, 1958.
- (4) *Collège de France*, chaire d'Anthropologie sociale. *Leçon inaugurale* faite le mardi 5 janvier 1960. Paris, 1960.
- (5) « La Structure et la forme, réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp ». *Cahiers de l'Institut de Science économique appliquée* (Recherches et dialogues philosophiques et économiques, 7), n° 99, Paris, 1960.
- (6) *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, 1962.

LIENHARDT, G. :

Divinity and Experience. The Religion of the Dinka, London, 1961.

LOEB, E. M. :

« Kuanyama Ambo Magic », *Journal of American Folklore*, vol. 69, 1956.

- LONG, J. K. :
Voyages and Travels of an Indian Interpreter and Trader
 (1791), Chicago, 1922.
- MANU (The Laws of) :
The Sacred Books of the East, ed. by F. Max Müller, vol. 25,
 Oxford, 1886.
- MCCLELLAN, C. :
 « The Interrelations of Social Structure with Northern
 Tlingit Ceremonialism ». *Southwestern Journal of Anthro-
 pology*, vol. 10, n° 1, Albuquerque, 1954.
- MCCONNEL, U. :
 « The Wik-Munkan Tribe of Cape York Peninsula ». *Ocea-
 nia*, vol. 1, nos 1 and 2, 1930-31.
- MARSH, G. H. and LAUGHLIN, W. S. :
 « Human Anatomical Knowledge among the Aleutian
 Islanders ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 12,
 n° 1, Albuquerque, 1956.
- MAUSS, M. :
 (Cf. aussi HUBERT et MAUSS, DURKHEIM et MAUSS.)
 « L'âme et le prénom », *Bulletin de la Société française
 de Philosophie*, Séance du 1^{er} juin 1929 (29^e année).
- MEGGITT, M. J. :
 « The Bindibu and Others ». *Man*, vol. 61, art. n° 172,
 London, 1961.
- MICHELSON, T. :
 (1) « Notes on Fox Mortuary Customs and Beliefs ». *40 th An-
 nual Report, Bureau of American Ethnology*, (1918-1919),
 Washington, D. C., 1925.
 (2) « Fox Miscellany », *Bulletin 144, Bureau of American
 Ethnology*, Washington, D. C., 1937.
- MIDDLETON, J. :
 « The Social Significance of Lugbara Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 25, n° 1, Kampala, 1961.
- MOONEY, J. :
 « The Sacred Formulas of the Cherokee ». *7 th Annual*

Report, Bureau of American Ethnology, Washington, D. C., 1886.

NEEDHAM, R. :

- (1) « The System of Teknonyms and Death-Names of the Penan ». *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 10, n° 4, Albuquerque, 1954.
- (2) « A Penan Mourning-Usage ». *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 110, 3^e Afl., 'S-Gravenhage, 1954.
- (3) « The Left Hand of the Mugwe : An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism ». *Africa*, vol. 30, n° 1, London, 1960.
- (4) « Mourning Terms », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Deel 115, 1^{re} Afl., 'S-Gravenhage, 1959.

NELSEN, E. W. :

Wild Animals of North America, Washington, D. C., 1918.

NSIMBI, N. B. :

« Baganda Traditional Personal Names ». *The Uganda Journal*, vol. 14, n° 2, Kampala, 1950.

PARSONS, E. C. :

« Hopi and Zuñi Ceremonialism ». *Memoirs of the American Anthropological Association*, n° 39, Menasha, 1933.

PASO Y TRONCOSO, F. del :

« La Botánica entre los Nahuas », *Anales Mus. Nac. Mexic.*, tome III, Mexico, 1886.

PEIRCE, Ch. S. :

« Logic as Semiotic : the Theory of Signs », in : J. Buchler, ed. *The Philosophy of Peirce : Selected Writings*, London, 3rd ed., 1956.

PINK, O. :

« Spirit Ancestors in a Northern Aranda Horde Country ». *Oceania*, vol. 4, n° 2, Sydney, 1933-34.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. :

- (1) « The Social Organization of Australian Tribes ». *Oceania*, vol. 1, n° 2, 1930-31.

- (2) « The Comparative Method in Social Anthropology ». Huxley Memorial Lecture for 1951. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 81, parts I and II, 1951 (Published 1952). Republié dans : *Method in Social Anthropology*, Chicago, 1958, ch. v.
- (3) « Introduction » in : A. R. Radcliffe-Brown and Daryll Forde, eds. *African Systems of Kinship and Marriage*, Oxford, 1950.

RADIN, P. :

- (1) « The Winnebago Tribe », 37 th *Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1915-1916), Washington D. C., 1923.
- (2) « Mexican Kinship Terms ». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol 31, Berkeley, 1931.

RASMUSSEN, K. :

« Intellectual Culture of the Copper Eskimos », *Report of the Fifth Thule Expedition*, vol. 9, Copenhagen, 1932.

READ, K. E. :

« Leadership and Consensus in a New Guinea Society ». *American Anthropologist*, vol. 61, n° 3, 1959.

REICHARD, G. A. :

- (1) « Navajo Classification of Natural Objects ». *Plateau*, vol. 21, Flagstaff, 1948.
- (2) *Navaho Religion. A Study of Symbolism*, 2 vol. Bollingen Series XVIII, New York, 1950.

REKO, B. P. :

Mitobotanica Zapoteca, Tacubaya, 1945.

RETZ, Cardinal DE :

Mémoires. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1949.

RISLEY, H. H. :

Tribes and Castes of Bengal, 4 vol., Calcutta, 1891.

RITZENTHALER, R. :

« Totemic Insult among the Wisconsin Chippewa ». *American Anthropologist*, vol. 47, 1945.

- RIVERS, W. H. R. :
« Island-Names in Melanesia ». *The Geographical Journal*,
London, May, 1912.
- ROBBINS, W. W., HARRINGTON, J. P., and FREIRE-MARRECO, B. :
« Ethnobotany of the Tewa Indians ». *Bulletin n° 55, Bureau
of American Ethnology*, Washington, D. C., 1916.
- ROCAL, G. :
Le Vieux Périgord, 3^e éd., Paris, 1928.
- ROLLAND, E. :
(1) *Faune populaire de la France*. Tome II, « Les Oiseaux sau-
vages », Paris, 1879.
(2) *Flore populaire de la France*. Tome II, Paris, 1899.
- ROSCOE, J. :
*The Baganda: An Account of their Native Customs and
Beliefs*, London, 1911.
- ROUSSEAU, J. J. :
(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi
les hommes*. Œuvres mêlées. Tome II. Nouvelle éd.,
Londres, 1776.
(2) *Essai sur l'origine des langues*. Œuvres posthumes. Tome II,
Londres, 1783.
- RUSSELL, B. :
« The Philosophy of Logical Atomism ». *The Monist*, 1918.
- RUSSELL, F. :
« The Pima Indians », *26 th Annual Report, Bureau of
American Ethnology* (1904-1905), Washington, D. C., 1908.
- SARTRE, J. P. :
Critique de la raison dialectique, Paris, 1960.
- SAUSSURE, F. DE :
Cours de Linguistique générale, 2^e éd., Paris, 1922.
- SCHOOLCRAFT, H. R. :
Cf. WILLIAMS.
- SEDEIS (Société d'Études et de Documentation Économiques,
Industrielles et Sociales) :
Bulletin n° 796, supplément « Futuribles », n° 2, Paris, 1961.

- SHARP, R. Lauriston :
 « Notes on Northeast Australian Totemism », in : *Studies in the Anthropology of Oceania and Asia, Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 20, Cambridge, Mass., 1943.
- SEBILLOT, P. :
Le Folklore de France. Tome III, « La Faune et la flore », Paris, 1906.
- SIMPSON, G. G. :
Principles of Animal Taxonomy, New York, 1961.
- SKINNER, A. :
 (1) « Social Life and Ceremonial Bundles of the Menomini Indians ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 13, part 1. New York, 1913.
 (2) « Observations on the Ethnology of the Sauk Indians ». *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, n° 1, 1923-25.
 (3) « Ethnology of the Ioway Indians ». *Bulletins of the Public Museum of the City of Milwaukee*, vol. 5, n° 4, 1926.
- SMITH, A. H. :
 « The Culture of Kabira, Southern Ryūkyū Islands ». *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 104, n° 2, Philadelphia, 1960.
- SMITH BOWEN, E. :
Le Rire et les songes (« *Return to Laughter* », trad. française), Paris, 1957.
- SPECK, F. G. :
 (1) « Reptile Lore of the Northern Indians ». *Journal of American Folklore*, vol. 36, n° 141, Boston-New York, 1923.
 (2) « Penobscot Tales and Religious Beliefs ». *Journal of American Folklore*, vol. 48, n° 187, Boston-New York, 1935.
- SPENCER, B. and GILLEN, F. J. :
The Northern Tribes of Central Australia, London, 1904.
- STANNER, W. E. H. :
 (1) « Durmugam, A Nangiomeri (Australia) », in : J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York, 1960.

- (2) « On Aboriginal Religion. IV. The Design-Plan of a Riteless Myth ». *Oceania*, vol. 31, n° 4, 1961.
- STEPHEN, A. M. :
 « Hopi Journal », ed. by E. C. Parsons, 2 vol., *Columbia University Contributions to Anthropology*, vol. 23, New York, 1936.
- STREHLOW, C. :
Die Aranda und Loritja-Stämme in Zentral Australien, 4 vol., Frankfurt am Main, 1907-1913.
- STREHLOW, T. G. H. :
Aranda Traditions, Melbourne, 1947.
- STURTEVANT, W. C. :
 « A Seminole Medicine Maker », in : J. B. Casagrande, ed. *In the Company of Man*, New York, 1960.
- SWANTON, J. R. :
 (1) « Social Organization and Social Usages of the Indians of the Creek Confederacy ». *42 nd Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1924-1925), Washington, D. C., 1928.
 (2) « Social and Religious Beliefs and Usages of the Chickasaw Indians ». *44 th Annual Report, Bureau of American Ethnology* (1926-1927), Washington, 1928.
- TESSMANN, G. :
Die Pangwe, Völkerkundliche Monographie eines westafrikanischen Negerstammes, 2 vol., Berlin, 1913.
- THOMAS, N. W. :
Kinship Organisations and Group Marriage in Australia, Cambridge, 1906.
- THOMSON, D. F. :
 « Names and Naming in the Wik Monkan Tribes ». *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 76, part II, London, 1946.
- THURNWALD, R. :
 « Bánaro Society. Social Organization and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea ». *Memoirs*

- of the *American Anthropological Association*, vol. 3, n° 4, 1916.
- THURSTON, E. :
Castes and Tribes of Southern India, 7 vol., Madras, 1909.
- TOZZER, A. M. :
 « A Comparative Study of the Mayas and the Lacandones », *Archaeological Institute of America. Report of the fellow in American Archaeology* (1902-1905), New York, 1907.
- TURNER, G. :
Samoa a Hundred Years ago and Long Before..., London, 1884.
- TURNER, V. W. :
 (1) « Lunda Rites and Ceremonies ». *Occasional Papers. Rhodes-Livingstone Museum*, n° 10, Manchester, 1953.
 (2) « Ndembu Divination. Its Symbolism and Techniques ». *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 31, Manchester, 1961.
- TYLOR, E. B. :
Primitive Culture, 2 vol., London, 1871.
- VAN GENNEP, A. :
L'Etat actuel du problème totémique, Paris, 1920.
- VAN GULIK, R. H. :
 (1) *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, 3 vol., Tokyo, 1951.
 (2) *Sexual Life in Ancient China*, Leiden, 1961.
- VANZOLINI, P. E. :
 « Notas sobre a zoologia dos Indios Canela ». *Revista do Museu Paulista*, N. S. vol. 10, São Paulo, 1956-58.
- VENDRYES, J. :
Le Langage. Introduction linguistique à l'histoire, Paris, 1921.
- VESTAL, P. A. :
 « Ethnobotany of the Ramah Navaho ». *Papers of the Peabody Museum, Harvard University*, vol. 40, n° 4, Cambridge, Mass., 1952.

- VOGT, E. Z. :
 « On the Concepts of Structure and Process in Cultural Anthropology ». *American Anthropologist*, vol. 62, n° 1, 1960.
- VOGH, H. R. :
 (1) « The Oraibi Soyal Ceremony ». *Field Columbian Museum, Publ. 55. Anthropological Series*, vol. 3, n° 1, Chicago, 1901.
 (2) « The Oraibi Powamu Ceremony ». *Field Columbian Museum, Anthropological Series*, vol. 3, n° 2, Chicago, 1901.
 (3) « Hopi Proper Names ». *Field Columbian Museum, Publication 100, Anthropological Series*, vol. 6, n° 3, Chicago, 1905.
 (4) « The Traditions of the Hopi ». *Field Columbian Museum Publ. 96. Anthropological Series*, vol. 8, Chicago, 1905.
 (5) « Brief Miscellaneous Hopi Papers », *Field Museum of Natural History, Publ. 157. Anthropological Series*, vol. 11, n° 2, Chicago, 1912.
- WALKER, A. Raponda, et SILLANS, R. :
Les Plantes utiles du Gabon, Paris, 1961.
- WALLIS, W. D. :
 « The Canadian Dakota ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 41, part 1, New York, 1947.
- WARNER, W. Lloyd :
A Black Civilization. Revised edition, New York, 1958.
- WATERMAN, T. T. :
 « Yurok Geography ». *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol. 16, n° 5, Berkeley, 1920.
- WHITE, C. M. N. :
 (1) « Elements in Luvale Beliefs and Rituals ». *The Rhodes-Livingstone Papers*, n° 32, Manchester, 1961.
 (2) (J. CHINJAVATA and L. E. MUKWATO.) « Comparative Aspects of Luvale Puberty Ritual ». *African Studies*, Johannesburg, 1958.

- WHITE, L. A.
« New Material from Acoma », in : *Bulletin 136, Bureau of American Ethnology*, Washington, D. C., 1943.
- WHITING, A. F. :
« Ethnobotany of the Hopi ». *Bulletin n° 14, Museum of Northern Arizona*, Flagstaff, 1950.
- WILLIAMS, M. L. W. :
Schoolcraft's Indian Legends, Michigan U. P., 1956.
- WILSON, G. L. :
« Hidatsa Eagle Trapping ». *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol. 30, part IV, New York, 1928.
- WIRZ, P. :
Die Marind-Anim von Holländisch-Süd-Neu-Guinea. I Band, Teil II, 1922.
- WITKOWSKI, G. J. :
Histoire des accouchements chez tous les peuples, Paris, 1887.
- WOENSDREGT, J. :
« Mythen en Sagen der Berg-Toradja's van Midden-Celebes ». *Verhandelingen van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen*, vol. 65, n° 3, Batavia, 1925
- WORSLEY, P. :
« Totemism in a Changing Society ». *American Anthropologist*, vol. 57, n° 4, 1955.
- WYMAN, L. C. et HARRIS, S. K. :
« Navaho Ethnobotany ». *University of New Mexico, Bulletin n° 366, Anthropological Series*, vol. 3, n° 4, Albuquerque, 1941.
- ZAHAN, D. :
Sociétés d'initiation Bambara, Paris-La Haye, 1960.
- ZEGWAARD, G. A. :
« Headhunting Practices of the Asmat of Netherlands New Guinea ». *American Anthropologist*, vol. 61, n° 6, 1959.
- ZELENINE, D. :
Le culte des idoles en Sibérie. Trad. française, Paris, 1952.

الصفحة	الموضوع
5	كلمة المترجم
15	تصدير
19	الفصل الأول: العلم الإحساسي أو الخُبْرُ
57	الفصل الثاني: منطق التصنيفات الطوطمية
99	الفصل الثالث: أنساق التحوّلات.....
137	الفصل الرابع: الطوطم والطائفة
167	الفصل الخامس: المقولات، العناصر، الأنواع، الأعداد
195	الفصل السادس: التعميم والتخصيص
229	الفصل السابع: ألفرد كنوع
259	الفصل الثامن: الزمن المستعاد
293	الفصل التاسع: التاريخ والجدل
323	ملحق: الأسماء والآلهة

من منشورات

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع "مجد"

تربية - علم إجتماع - أنثروبولوجيا

المؤلف	الكتاب
بيار بونت وميشال ايزار	معجم الانثولوجيا والانثروبولوجيا
ت.د. مصباح الصمد	المعجم النقدي في علم الاجتماع
بودون وبوريكو	معجم الفلاسفة المختصر
ت. د. سليم حداد	أزمة الإبداع في ثقافتنا المعاصرة
د. خلف جراد	الفلسفة
د. سعيد توفيق	لافيانس: من الوجود إلى اللاوجود
أندريه - كونت، سيونفيل	الفتاة العربية المراهقة
ت. د. علي بوملحم	علم النفس التربوي
تحت إشراف جويل هنسل	علم نفس المرأة- الطفولة والمراهقة
ت.د. علي بوملحم	فرانكنشتين: الأسطورة والفلسفة
إعداد مركز المرأة العربية	
للتدريب والبحوث - كوثر	
مارسيل كراهيه	
ت. رباب العابد	
هيلين دوتش	
ت. اسكندر جورج معصب	
جان جاك لوسيركل	
ت. أسامة الحاج	

- علم الاجتماع السياسي
 الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية مع الفرد والأسرة
 فيليب برو/ ت. محمد صاصيلا
 د. حسين حسن سليمان
 ود. هشام السيد عبد المجيد
 ود. منى جمعة البحر
- الممارسة العامة في الخدمة الاجتماعية مع الجماعة
 والمؤسسة والمجتمع
 د. حسين حسن سليمان
 ود. هشام السيد عبد المجيد
 ود. منى جمعة البحر
- السلوك الانساني والبيئة الاجتماعية
 فلسفة الخبرة: جان ديوي نموذجاً
 التربية والطفولة
 د. حسين حسن سليمان
 د. محمد الجديدي
 د. علي أسعد وطفة
 ود. خالد الرميضي
- الطاقة الخفية والحاسة السادسة
 التحليل النفسي للولد
 د. شفيق رضوان
 فيكتور سميرونوف/ ت. د. خليل
 أحمد خليل
- اتنولوجيا - أتروبولوجيا
 فيليب لابورت وجان بيار
 فارنيه/ د. مصباح الصمد
 د. نهي القاطرجي
- الاغتصاب: دراسة تاريخية نفسية اجتماعية
 علم الاجتماع المدرسي/ بنوية الظاهرة المدرسية ووظيفتها
 الاجتماعية
 د. علي أسعد وطفة
 ود. علي حاسم الشهاب
- الأديان في علم الاجتماع
 علم اجتماع الثنائي
 الجهل الجديد ومشكلة الثقافة
 ج. د. كوفمان/ ت. بسمه بدران
 توماس دوكونان/ م. القاضي
- المدارس ونظام التعليم في بلاد الشام في العصر المملوكي
 سيكولوجية النمو عند الطفل والمراهق
 المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية
 د. أحمد خالد جيدة
 د. توما الخوري
 د. عاطف علي
 د. محمد شيا
- مناهج التفكير وقواعد البحث

- نحن والتنوير - عن الفلسفة والمؤسسة ورهانات التنمية
والتحديث في الألفية الثالثة
- د. مصطفى محسن
- دينامية الأسرة في عصر العولمة - من مجالات الكائن الحي
الى التكنولوجيا صناعة الجينات
- د. عباس مكي
- الشباب بين الطموح الانتاجي والسلوك الاستهلاكي
- د. مصطفى عبد القادر
- دور الاعلان في التسويق السياحي
- د. مصطفى عبد القادر
- الدراسات الاجتماعية المتجددة وطرق تدريسها
- د. توما الخوري
- السياسات التربوية
- لويس لوگران/ ت. تمام الساحل
- الرياضيات الحديثة في التعليم الابتدائي
- زولطان/ ت. ميشال أبي فاضل
- الأطر الاجتماعية للمعرفة
- جورج غورفيتش/ خليل خليل
- مقدمات في علم الاجتماع
- جورج باساد ورنيه لورو
- ت. هادي ربيع
- منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب
- د. فريدريك معنوق
- المجتمع والعنف
- فريق من الاختصاصيين
- سيكولوجية التعلم البشري
- ريتشارد دولنسكي
- مجتمع اللادولة
- ت. رالف رزق الله
- علم الاجتماع والبلدان النامية
- بيار كلاستر/ ت. محمد دكروب
- د. محمد أحمد الزعبي
- التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البرجوازي وعلم
- د. محمد أحمد الزعبي
- الاجتماع الاشتراكي
- د. عبد الملك المقرمي
- الاتجاهات النظرية لتراث التنمية والتخلف في نهاية القرن
العشرين
- ت. خليل أحمد خليل
- المتقنون والديمقراطية
- د. منير صغبيني
- الشخصانية الشرق أوسطية
- برتراند راسل/ ت. إبراهيم النجار
- أسس لاعادة البناء الاجتماعي
- ديديه أنزيو/ ت. سعاد حرب
- الجماعة واللاوعي

د. جورج كتورة
بول تيليش / ت. مجاهد
موريس فلامان / ت. تمام الساحلي
جيروم انطوان ريمي / ت. س. حداد
جيلبير دوران / ت. علي المصري
جيلبير دوران / ت. مصباح الصمد
جورج بالانديه / ت. علي المصري
جيرار لكلك / د. جورج كتورة
د. مصطفى حجازي
أندريه لوروا غوران / د. س. حرب
كلود ليفيك / ت. د. نظير الجاهل
كلود ليفي شتراوس / ت. س. حداد
روبرت لوي / ت. د. نظير الجاهل
د. أحمد علي الحاج محمد
أندريه جاك دي شين / هـ. اللمع
جاندر و كورفوازييه
ت. د. إسماعيل غزال
موريس ودو فرجيه
ت. سليم حداد
د. اسكندر الديك
جان دوفينو / ت. منصور القاضي
د. ملكة أبيض
دافيد لوبروتون / ت. محمد صاصيلا
شامبانيه، لونوار، ميرليه، بيتو
ت. د. محمد عرب صاصيلا
الأب جرجس داوود

السياسة عند أرسطو
الشجاعة من أجل الوجود
الليبرالية المعاصرة
الأهواء
الخيال الرمزي
الانثروبولوجيا رموزها أساطيرها أنساقها
الأنثروبولوجيا السياسية
الأنثروبولوجيا والاستعمار
الاتصال الفعال في العلاقات الانسانية والإدارة
أديان ما قبل التاريخ
الجماعة - السلطة - الاتصال
العرق والتاريخ
تاريخ الانثولوجيا
التخطيط التربوي
استيعاب النصوص وتأليفها
مدخل الى علم الاجتماع السياسي
علم اجتماع السياسة
اليونسكو والصراع الدولي حول الإعلام والثقافة
تكون الأهواء في الحياة الاجتماعية
الطفولة المبكرة والجديد في رياض الأطفال
أنثروبولوجيا الجسد والحداثة
دراسات تطبيقية في البحث الاجتماعي
أديان العرب قبل الاسلام

- الموت أو أيديولوجيا الارهاب الفدائي
 معجم الخرافات والمعتقدات الشعبية في أوروبا
 المهجرة الريفية الحضرية إلى مدينة جدة
 العرب وإيران
 الإسلام من وجهة نظر علم الاناسة
 زعزعة الأساسات
 التنمية في الفكر الاسلامي
 مقارنة نفس - اجتماعية للمجال السكني
 نقد المعرفة في علم الاجتماع
 علم النفس الاجتماعي
 الشخصية، مفهومها سلوكها وعلاقتها بالتعلم
 الأسس النظرية والأساليب التطبيقية لعلم الاجتماع
 الفساد والسلطة
 موضع الفوضى
 بنية السيرة الشعبية وخطابها الملحمي في عصر المماليك
 أولية النص - نظرات في النقد والقصة والأسطورة
 فرينه وعلم التربية
 الأسطورة عند العرب في عصر الجاهلية
 الفكر السياسي وأساطير الشرق الأدنى القديم
 أخطار البيئة والنظام الدولي
- سميرة بن عمرو
 أحمد الطبال
 نور محمد أبوبكر باقادر العمودي
 دوروتيا كرافولسكي
 أبو بكر باقادر
 بول تيليش / ت. مجاهد عبد المنعم
 د. إبراهيم العسل
 د. رجاء مكي
 جيوفاني بوزونو/ت. محمد صاصيلا
 د. شفيق رضوان
 د. توما الخوري
 د. إبراهيم العسل
 د. قصي الحسين
 رمون بودون/ت. منصور القاضي
 د. طلال حرب
 د. طلال حرب
 ليليان موري / ت. رينا شربل
 د. حسين الحاج حسن
 د. عمر عبد الحي
 د. عامر محمود طراف

1984/2/171

الفكر البري

لحظة مضيئة من لحظات الفكر هي تلك التي يعبر عنها شتراوس في "الفكر البري"، فهي تكشف جذور الأرق الذي لا يفارق الحداثة المحلية. فهنا، في مرآة الطوائف والقبائل والدعوة إلى انغلاق البشر، ينتقد الإسلام ويصبح مماثلاً للغرب، فيبين انفتاح الإسلام وانغلاق القبائل والطوائف يختار الفكر الحديث "البداية" "الأصيلة"، والتناوب "المتوازن"، ثم انه يرى الخلاص في الأفق الغربي فيرى الاسلام "طوائف" فينحاز إلى الديمقراطية هذا "الطلسم" الجديد... أما فكر الغرب، طوطم العالم الكلي، فلم يزل يبحث عن التوحد مع "الأخر" بعد أن جعله آخراً ليخفي العدم الذي يفكك الذات... فللعبه "الأسماء" مراياها وللعودة إلى النفس لا بد من تحطيم الصنم!

من مقدمة المترجم



ISBN 987-9953-463-56-8

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع

